

KİTÂBÜ'Ş-ŞÜKÛK ALE'L-MÜLAHHAS

Ebherî'nin el-Mûlahhas Eleştirisi

ESÎRÜDDİN EL-EBHERÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 251

<i>Bilim ve Felsefe Serisi</i>	: 77
<i>Kitabın Adı</i>	: KİTÂBÜ'Ş-ŞÜKÛK ALE'L-MÛLAHHAS Ebherî'nin el-Mûlahhas Eleştirisi
<i>Müellifi</i>	: Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî (ö. 663/1265?)
<i>Özgün Dili</i>	: Arapça
<i>Çeviri ve Eleştirmeli Metin</i>	: Dr. Mustafa Borsbuğa, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü (Kelâm), Öğretim Üyesi
<i>Son Okuma</i>	: Dr. Muhammed Osman Doğan, Yazma Eser Uzmanı
<i>Arşiv Kayıt</i>	: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ayasofya, Nr.: 2319
<i>Kapak Görseli</i>	: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ayasofya, Nr.: 2319, 51 ^b
<i>Kitap Tasarım</i>	: Hasan Hüseyin Can
<i>Baskı</i>	: Matsis Matbaa A.Ş. Tevfikbey Mh. Dr. Ali Demir Cd. No: 51 Sefaköy-İstanbul Tel: 0 (212) 624 21 11 - Sertifika No: 75309
<i>Baskı Yeri ve Yılı</i>	: İstanbul, Temmuz 2025
<i>Baskı Miktarı</i>	: 1. Baskı, 1000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Esîrüddin el-Ebherî

Ebherî'nin el-Mûlahhas Eleştirisi, *Kitâbü'ş-Şükûk ale'l-Mûlahhas*

1. İslâm Felsefesi, 2. Mantık, 3. Hikmet, 4. Tabiat, 5. Fahrreddin er-Râzî, 6. el-Mûlahhas

ISBN: 978-975-17-6227-6

Copyright © Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Her hakkı mahfuzdur.

Bütün yayın hakları *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığına* aittir. Başkanlığın izni olmaksızın tümüyle veya kısmen, hiçbir yolla ve hiçbir ortamda yayımlanamaz ve çoğaltılamaz.

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Süleymaniye Mh. Kanuni Medresesi Sk. No: 5 34116 Fatih / İstanbul

Tel.: +90 (212) 511 36 37

Faks: +90 (212) 511 37 00

tuyek@ktb.gov.tr

www.yek.gov.tr

KİTÂBÜ'Ş-ŞÜKÛK
ALE'L-MÜLAHHAS
EBHERÎ'NİN EL-MÜLAHHAS ELEŞTİRİSİ

(İNCELEME - ÇEVİRİ - ELEŞTİRMELİ METİN)

ESÎRÜDDİN EL-EBHERÎ
(ö. 1265?)

Hazırlayan
Mustafa Borsbuğa



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşâ edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gök kubbe altında gelişen her değer, haki-katin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslam ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine’de, Kahire’de, Şam’da, Bağdat’ta, Buhara’da, Semerkant’ta, Horasan’da, Konya’da, Bursa’da, İstanbul’da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan

Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	4
ÖNSÖZ	13
GİRİŞ	17
1. ESİRÜDDİN EL-EBHERÎ: HAYATI VE ENTELEKTÜEL İLİŞKİLERİ	17
1.1. MÜELLİFİN ADI, KÜNYESİ VE NESEBİ	17
1.2. DOĞUM-VEFAT YERİ VE TARİHİ	19
1.3. HOCALARI	20
1.3.1. İmâm Fahreddin er-Râzî	20
1.3.2. Kemâleddin İbn Yûnus	21
1.3.3. Kutbüddin İbrâhîm el-Mısrî	21
1.4. ÖĞRENCİLERİ	21
1.4.1. Debîrân Necmeddin Alî b. Ömer al-Kazvinî el-Kâtibî	21
1.4.2. İbn Hallikân	22
1.4.3. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İsfâhânî	22
1.4.4. Ebû Abdillâh Zekerîyyâ el-Kazvînî	22
1.4.5. el-Kâdî Nâsîrüddin b. Yakûb	22
1.4.6. Nâsîrüddin et-Tûsî	23
2. EBHERÎ'NİN ESERLERİ HAKKINDA BİR İNCELEME	23
2.1. METAFİZİK (İLÂHİYYÂT), MANTIK VE TABİAT FELSEFESİ (TABİİYYÂT)	24
2.2. CEDEL İLMİ	30
2.3. ASTRONOMİ	31
2.4. GEOMETRİ VE MATEMATİK	33
2.5. EBHERÎ'YE HATALI OLARAK NİSBET EDİLEN VEYA AİDİYETİ ŞÜPHELİ ESERLER	34
3. RÂZÎ'NİN İBN SÎNÂ YORUMUNA BİR KARŞI ÇIKIŞ: EBHERÎ'NİN KİTABÜ'Ş-ŞÜKÛK ALE'L-MÛLAHHAS ADLI ESERİNİN MUHTEVASI	35
3.1. EBHERÎ'YE AİT ESERLERİN KRONOLOJİSİ, TELİF SORUNU VE ESERLERİNDE TAKİP ETTİĞİ YÖNTEM	36

3.2. YENİ BİR YÖNTEM ARAYIŞI BAĞLAMINDA EBHERÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ	46
3.3. <i>KİTÂBÜ'Ş-ŞÜKÛK ALE'L-MÛLAHHAS</i> HAKKINDA GENEL BİR DEĞERLENDİRME	53
3.4. <i>KİTÂBÜ'Ş-ŞÜKÛK ALE'L-MÛLAHHAS</i> 'IN MUHTEVASI	56
3.4.1. Eserin Metafizik ve Tabiat Kısmı	57
3.4.2. Eserin Mantık Kısmı	65
3.5. ESER HAKKINDAKİ BAZI TEKNİK BİLGİLER	73
3.5.1. Eserin Adı ve Müellife Aidiyeti	73
3.5.2. Eserin Telif Sebebi ve Telif Tarihi	73
3.5.3. Eserin Nüshaları	75
4. TAHKİKTE İZLENEN YÖNTEM	76
KİTÂBÜ'Ş-ŞÜKÛK ALE'L-MÛLAHHAS	
1. MANTIK KISMI	80
Müellifin Mukaddimesi ve Kitabın Telif Nedeni	80
Mukaddimeye Yönelik Eleştiriler	82
A. BİRİNCİ CÜMLE: TASAVVURÂT	86
Tasavvurâtın Kazanılmasının Keyfiyetini Kapsayan “İlk Cümle”ye Yönelik Eleştiriler	86
Mutâbakat, Tazammun ve İltizâm Konularına Yönelik Eleştiriler	88
Müfret ve Bileşik Lafız Konularına Yönelik Eleştiriler	90
Tümel ve Tikel Konularına Yönelik Eleştiriler	92
Konu ve Yükleme Yönelik Eleştiriler	94
Mâhiyetin Parçasına Yönelik Eleştiriler	98
Cins Konusuna Yönelik Eleştiriler	100
Cinsin Mertebeleri Konusuna Yönelik Eleştiriler	102
Türe Yükleme Olma Hususunda Cinsler ile Fasılların	
Tertibinin Keyfiyetine Yönelik Eleştiriler	104
Tür Konusuna Yönelik Eleştiriler	104
Tanımlar Taksimine Yönelik Eleştiriler	110
Kesbedilmekten Bağımsız Şekilde Tasavvur Edilen 'Basît Şeyler'e Yönelik Eleştiriler	114

B. İKİNCİ CÜMLE: TASDİKLER	116
Önermelere Yönelik Eleştiriler	116
Yüklemlili Önermelere Yönelik Eleştiriler	116
Cihetli Önermelerin Mütelâzımlarına Yönelik Eleştiriler	122
Çelişkiye Yönelik Eleştiriler	124
Döndürmeye Yönelik Eleştiriler	128
Çelişiğin Döndürülmesine Yönelik Eleştiriler	138
Şartlı Önermelere Yönelik Eleştiriler	142
Bitişik Önermede Şartlıların Hükümlerine Yönelik Eleştiriler	142
Şartlıların Parçalarına Yönelik Eleştiriler	142
Şartlıların Parçalarının Niteliğine Yönelik Eleştiriler	146
Kıyasa Yönelik Eleştiriler	150
Delilin Kısımlarına Yönelik Eleştiriler	150
Kıyasın Tanımına Yönelik Eleştiriler	152
Kıyasın Taksimi ve Yüklemlilerin Basit Kıyaslarına Yönelik Eleştiriler	158
Karışık Modlara Yönelik Eleştiriler	158
İlk Şekildeki Karışık Modlara Yönelik Eleştiriler	158
İkinci Şekildeki Karışık Modlara Yönelik Eleştiriler	172
Üçüncü Şekildeki Karışık Modlara Yönelik Eleştiriler	176
Dördüncü Şekildeki Karışık Modlara Yönelik Eleştiriler	178
Şartlı Kıyaslara Yönelik Eleştiriler	182
Bitişik Önermelerden Bileşik Kıyasa Yönelik Eleştiriler	182
Ayrık Önermelerden Bileşik Kıyasa Yönelik Eleştiriler	184
Birinci Şeklin Modları	186
İkinci Şeklin Modları	188
Üçüncü Şeklin Modları	188
Yüklemliler ve Bitişik Önermelerden Bileşik Kıyas Hakkındaki Eleştiriler	188
Yüklemliler ve Ayrık Önermelerden Bileşik Kıyas Hakkındaki Eleştiriler	190
Bitişik ve Ayrık Önermelerden Bileşik Kıyas Hakkındaki Eleştiriler	192
Burhâna Yönelik Eleştiriler	198
Hadsıyyâta Yönelik Eleştiriler	198
Mücerrebâta Yönelik Eleştiriler	198
Müşâhedâta Yönelik Eleştiriler	198
Vehmiyyâta Yönelik Eleştiriler	200

2. HİKMET VE TABİAT KISMI	204
A. UMÛR-İ ÂMME, BUNUN HÜKMÜNDE VE TÜRÜNDE OLAN ŞEYLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	204
Vücûd ve Vücûdla Alakalı Meselelere Yönelik Eleştiriler	204
Madûma Yönelik Eleştiriler	218
Madûmun İadesine Yönelik Eleştiriler	220
Mâhiyete Yönelik Eleştiriler	224
Cinsin Fasılla Olan İlişisine Yönelik Eleştiriler	226
Taayyün ve Teşahhüs Konularına Hakkındaki Eleştiriler	228
Birlik ve Çokluk'a Yönelik Eleştiriler	232
Zorunluluk ve İmkâna Yönelik Eleştiriler	236
Özel İmkâna Yönelik Eleştiriler	238
B. CEVHER VE ARAZLARIN HÜKÜMLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	238
Araz Konularına Yönelik Eleştiriler	246
Nicelik Konusuna Yönelik Eleştiriler	246
Cisim ile Miktar Arasındaki Farka Yönelik Eleştiriler	246
Mekân Konusuna Yönelik Eleştiriler	252
Cihetleri Belirleyen Şeye Yönelik Eleştiriler	260
Nitelik Konusuna Yönelik Eleştiriler	262
Duyulur Niteliklere Yönelik Eleştiriler	262
Işık, Gölge ve Karanlık Konularına Yönelik Eleştiriler	264
İlmin Mâhiyetine İlişkin Konulara Yönelik Eleştiriler	272
Niceliklere Ait Niteliklere Yönelik Eleştiriler	292
Diğer Kategorilere Yönelik Eleştiriler	294
İllet ve Malûle Yönelik Eleştiriler	296
Fâil illetlere Yönelik Eleştiriler	296
Teselsülün İptaline Yönelik Eleştiriler	300
İlletin Varlığı Durumunda Malûlün Varlığının Zorunlu Olduğuna Yönelik Eleştiriler	304
İmkânın İlet Olmasının Mümkün Olmadığı Görüşüne Yönelik Eleştiriler	306
İllyet ve Malûliyetin Vücûdî İki Nitelik Olduğuna Yönelik Eleştiriler	312
Hareket Konusuna Yönelik Eleştiriler	314
Hareket İçin Gerekli Şeylere Yönelik Eleştiriler	316
Hareketin Diğer Kategorilerde Meydana Gelmediği Görüşüne Yönelik Eleştiriler	318

Zaman Konusuna Yönelik Eleştiriler	322
Zamanın Varlığına Yönelik Eleştiriler	322
Zamanın Varlığından Sonra Yokluğunun Zâtı Gereği	
İmkânsız Oluşu Hakkındaki Eleştiriler	332
Zaman İçin Bir Başlangıç Olduğu Görüşüne Yönelik	
Eleştiriler	332
Cisimlerin Cevher Olmasına Yönelik Eleştiriler	336
Cismin Tanımına Yönelik Eleştiriler	336
Bölünmez Parçaya (Cevher-i Ferd) Yönelik Eleştiriler	336
Bölünmez Parçanın Nefyine İlişkin Detaylandırmalara	
Yönelik Eleştiriler	344
Heyûlânın Sûretle Bağlantısının Keyfiyetine Yönelik Eleştiriler	350
Cisimlere Ait Genel Hükümlere Yönelik Eleştiriler	352
Astronomiye Ait Şeylere Yönelik Eleştiriler	354
Cihetleri Belirleyen Felek'in Hükümlerine Yönelik Eleştiriler	354
Basît Elementlere Yönelik Eleştiriler	358
Nefs Konusuna Yönelik Eleştiriler	362
Nefs Hakkında Muhtelif Meselelere Yönelik Eleştiriler	362
Akıl Konusuna Yönelik Eleştiriler	372
C. İLM-İ İLÂHÎ KONUSUNA YÖNELİK ELEŞTİRİLER	374
SONUÇ	376
KAYNAKÇA	378
EKLER	391
DİZİN	401

ÖNSÖZ

Mantık, felsefe, astronomi, matematik ve tabiat felsefesi alanlarında eserler telif eden Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), XIII. yüzyılın önde gelen isimlerinden birisidir. Ebherî'nin ilmî kişiliği ve aidiyeti çoğunlukla yüzyıllarca medrese müfredatında ders kitabı olarak okutulan *Hidâyetü'l-Hikme* eseri üzerinden şekillenmiştir. Çağdaş dönemde ise mantık çalışmaları öncelenmiş görünmektedir. Dolayısıyla bu durum, Ebherî hakkında eksik bir resim sunmaktadır. Ancak onun çoğunluğu yazma halinde olan diğer eserleri dikkate alındığında ortada hâkim söylemin dışında farklı bir Ebherî resmiyle karşılaşmaktayız. Ebherî bu eserlerinde bir arayış ve yeniden yapılandırma çabası içindedir. Ebherî'nin bu çabası eserleriyle mücessem hale gelmiş görünmektedir. Ebherî'nin birbirine şekil olarak benzeyen ama muhteva olarak ayrışan birçok eser kaleme almasını, bu arayışın bir neticesi olarak okumak gerekmektedir. Öğrencisi İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) da ifade ettiği üzere, çokça meşhur olmasına ve ilim tahsilini tamamlamasına rağmen Erbil'de bulunan Ebu'l-Feth Kemâleddin b. Yûnus el-Mevsılî'nin (ö. 639/1242) ders halkasına katılması ve onun muîdi olmasını da Ebherî'nin bu arayışının bir gereği olarak okumak mümkündür.

Ebherî'nin olgunluk dönemi eserlerinde hesaplama içinde olduğu ve ısrarla gündeme aldığı isimlerin başında hocası Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gelmektedir. Ebherî, söz konusu bu eserlerinde birçok konu ve meselede Râzî'ye eleştiriler yöneltmektedir. Bunun yanı sıra Ebherî yer yer Râzî'yle aynı kanaati de paylaşmakta ancak metodik yapılandırma ve gerekçelendirme hususunda ondan ayrışabilmektedir. Dolayısıyla Ebherî, birçok konuda Râzî ile aynı düşünmekte iken birçok bağlamda ise kendisinden ayrışmaktadır. Ebherî'nin *Kitâbü'ş-Şükûk ale'l-Mûlahhas* eserini, Râzî eleştirisine hasrettiği bir kitap olarak mûlahaza etmek mümkündür. Bu eser, birçok açıdan Ebherî'nin Râzî karşısındaki tavrını ve duruşunu ortaya koyacak niteliktedir. Dolayısıyla bu eser üzerinden Ebherî'nin, Râzî'nin kelâmî yaklaşımı karşısındaki tavrını büyük oranda belirlemek mümkündür.

Ebherî’nin, Râzî’ye yönelik olarak şükûk ve eleştiri için özellikle Râzî’nin *el-Mûlahhas* eserini tercih edişi stratejik bir tercihtir. Çünkü Râzî’nin *el-Mûlahhas* eserini, İbn Sînâcı felsefenin benimsenmesinde on üçüncü yüzyılda yazılan en etkili çalışmalardan biri olarak nitelendirmek mümkündür. Râzî’nin sunduğu şekliyle İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) argümanları, kendisinden sonra hem felsefî hem de kelâmî geleneğe bağlı olarak ortaya konan birçok metnin kavramsal temelini oluşturmuştur. Râzî’nin *el-Mûlahhas* eseri, İbn Sînâ sonrası dönemde felsefî ve kelâmî gelenekler arasındaki etkileşimin de en belirgin örneğini ortaya koymaktadır.

Kanaatimizce Ebherî, Râzî’nin *el-Mûlahhas*’taki İbn Sînâ felsefesinin sunumunu ve anlama tarzını kabul etmemekte ve bunu eleştirmektedir. Ebherî’nin diğer birçok eserinde de Râzî’yi defalarca ve ısrarlı bir şekilde gündeme alması ve onunla hesaplaşma çabası, kanaatimizce *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* üzerinden daha bütünlüklü ve kapsamlı hale getirilmek istenmektedir. Özetle, Ebherî’nin *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* eserini Ebherî’nin, Râzî ile olan hesaplaşmasının bir “çıktısı” veya “sonucu” şeklinde okumak mümkündür. Ebherî’nin *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* eseri, tespit edebildiğimiz kadarıyla kitap bazında Râzî’ye yönelik eleştirilerin eser hüviyetini kazandığı bir numune konumundadır. Ayrıca Ebherî’nin bu eseri, onun ilmî vukufiyet ve derinliğinin göstermesinin yanı sıra Râzî gibi otorite bir ismi eleştirmesi de bilimsel özgüvenini göstermektedir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkı ve destekleriyle yanımda olan kıymetli isimlere teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Eserin İran nüshasının temininde yardımcı olan Prof. Dr. Eşref Altaş’a; tahkik ve tercüme sürecinde birçok meselenin anlaşılmasına katkı sunan ve ikinci nüsha mukabelesinde destek olan Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Çelik’e; kıymetli desteğini esirgemeyen Doç. Dr. Adnan Abdalla Mohammad Oweida’ya, Doç. Dr. Ahmet Herş’e ve sevgili dostum Arş. Gör. Şaban Kütük’e şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca beni Esîruddîn el-Ebherî ile tanıştıran bu çalışmanın ilham kaynaklarından birini oluşturan Doç. Dr. Muhammet Fatih Kılıç’a

da gönülden teşekkür ederim. Son olarak, çalışmanın son okumasını yaparak çeşitli yönlerden geliştirilmesine katkı sağlayan Dr. Muhammed Osman Doğan'a, eserin yayım sürecine öncülük eden Başkan Dr. Coşkun Yılmaz'ın şahsında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na ve emeği geçen bütün personeline en içten teşekkürlerimi sunarım.

Mustafa Borsbuğa
Ankara, 2025

GİRİŞ

1. ESİRÜDDİN EL-EBHERÎ: HAYATI VE ENTELEKTÜEL İLİŞKİLERİ

1.1. MÜELLİFİN ADI, KÜNYESİ VE NESEBİ

XIII. yüzyıl İbn Sînâcî felsefenin önemli temsilcilerinden olan; mantık, felsefe, astronomi ve matematik gibi alanlarındaki yetkinliği ile bilinen müellifin tam künyesi, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer b. el-Mufaddal es-Semerkandî el-Ebherî’dir.¹ “el-Ebherî” nisbesinin bir beldeye mi yoksa bir kabileye delâlet ettiği tartışma konusudur.² Nitekim bazı çağdaş İranlı araştırmacılar, “Ebherî” nisbesine dayanarak onun birisi Zencan, diğeri ise İsfahan’da bulunan iki “Ebher” kasabasından birinde doğmuş olduğunu ileri sürerler.³

Buna mukabil *Seyfû’l-Gullâb alâ Muğni’t-Tullâb* yazarı Muhammed Fevzî (ö. 1826-1900) ise “Ebherî” nisbesinin üç ayrı anlama geldiğini ifade eder. Bunlar; bir beldeye mensup olma, bir kabileye mensup olma ve “Sevâdî”de olduğu gibi bir niteliği belirtme anlamlarıdır. Ona göre “Ebherî” nisbesi beldeye değil, kabileye mensubiyeti göstermektedir.⁴

1 Ebherî’nin hayatı hakkında bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, thk. İhsân Abbas, c. 5 (Beyrut: Dâru Sâdir, 1405), 313-314; Hayreddin b. Muhammed b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, c. 6 (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1423/2002), 279-280; Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zûnün an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Funûn* (Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1360/1941), 3: 2029-2030; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Ârifin*, c. 1 (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 904-906; Mehmet Fevzi Edirnevî, *Seyfû’l-Gullâb Şerhu Muğni’t-Tullâb* (İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1284), 10-16; Ömer Fevzî Tokadı, *Durri’u’l-Nâci alâ Metni İsagoci* (İstanbul: Dersâdet Matbaası, 1312), 9-12; Kamil Kömürçü, “Esîrüddin el-Ebherî”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*, c. 6 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 791-810; Abdulkuddus Bingöl, “Esîrüddin el-Ebherî”, *DİA*, c. 10 (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları 1994), 75-76; Muhammed Rüşdi Karaağacı, *Tuhfetü’r-Rüşdi fî Şerhi İsagoci* (İstanbul: Daru’l-Âmire, 1252), 12-13; Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Risâle fî İlmi’l-Kelâm*, thk. Muhammed Ekrem Ebû Gûş (Amman: Darü’n-Nûri’l-Mübin li’d-Dirâseti ve’n-Neşr, 1433), 8-22; Heidrun Eichner, “al-Abharî, Athir al-Dîn”, *The Encyclopaedia of Islam*, ed. Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas and Everett Rowson, c. 3 (Leiden: Brill, 2008) 11-13; Hüseyin Sarioğlu ve Abdülmecid Nusayr, “Esîrüddin el-Ebherî”, *Mevsû’atu A’lâmi’l-Ulemâ ve’l-Üdebâi’l-Arab ve’l-Müslimîn*, c. 1 (Beyrut: Daru’l-Cil, 2005), 187-202; Carl Brockelmann, “Ebherî”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1994), 5-7; G.C. Anawati, “Abharî”, *Encyclopaedia Iranica* (London: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1985), 1/216-217.

2 Kömürçü, “Esîrüddin el-Ebherî”, 6: 791.

3 Mehdi Azmî, “Mirâs-ı Esîrî: Hayât u Kârnâme-i Esîrüddin Ebherî”, *Târih-i Felsefe* 4, sy. 3 (2014): 154; Ayrıca bk. Muhammed Ekrem Ebû Gûş “Giriş” *Risâle fî İlmi’l-Kelâm* içinde thk. Muhammed Ekrem Ebû Gûş (Amman: Darü’n-Nûri’l-Mübin li’d-Dirâseti ve’n-Neşr, 1433), 19; Bingöl, “Esîrüddin el-Ebherî”, 10: 75.

4 Mehmet Fevzi Edirnevî, *Seyfû’l-Gullâb Şerhu Muğni’t-Tullâb*, 10.

Yine çağdaş bazı araştırmacılar ise Ebherî’nin Afyon’un Çay ilçesinde bulunan Eber gölü civarındaki Eber köyünden olduğunu ve Ebherî’nin türbesinin de burada bulunduğunu ileri sürmektedir.¹ Bu iddia “Ebher” ile “Eber” kelimeleri arasındaki ses benzerliğinden kaynaklanmış olabilir. Nitekim bu iddiayı desteleyecek somut bir kanıt ve gerekçe de bulunmamaktadır. “Ebherî” nisbesinin galat-ı meşhur olduğunu, onun asıl nisbesinin “Ebehrî” olması gerektiğini ileri sürenler de bulunmaktadır.² Ancak bu ihtilafa rağmen Ebherî’nin bizzat kendisinin “Semerkandî” nisbesini kullandığı³ nazarıdikkate alınır, ailesinin aslen Semerkantlı olduğu anlaşılır. Genel kanaate göre “Ebherî” nisbesi, onun kabilesine işaret etmektedir. Zira kaynaklar; Ebherî’nin İran’da değil Irak bölgesinde doğduğunu, Musul’da eğitimini aldığını, Erbil, Bağdat ve kuzey Irak bölgesinde ilmî faaliyetlerde bulunduğunu ve belirli bir süre Anadolu’da yaşadığını göstermektedir. Hatta Ebherî’nin torunu, Emînüddin el-Ebherî’nin (ö. 733/1333) Sivas’ta doğmuş olması ve bazı kaynaklarda “Sivâsî” nisbesiyle anılması, Ebherî’nin Anadolu’ya yerleşmiş olduğuna bir delil sayılmaktadır.⁴

Tabakât ve *terceme* kaynaklarında Ebherî’nin sadece adı, künyesinden anlaşılan doğum yeri, ölüm tarihi, bazı eserleri, ünlü birtakım hoca ve talebelerine işaret etmekle iktifa edilmektedir.⁵ Eğitim süreci, hocaları ve öğrencileri hakkında yeterli malûmat olmasa da Ebherî’nin ilk eğitimini Musul’da aldığı, bilahare önemli bilgi merkezleri olan Horasan, Bağdat ve Erbil’e giderek öğrenimini buralarda ikmal ettiği bilinmektedir. Nitekim Ebherî’den bizzat ders alan öğrencisi İbn Hallikân (ö. 681/1282) *Vefeyâtü’l-A’yân*’da hocası Ebherî’nin 1227-28 yıllarında Musul’dan Erbil’e giderek orada Kemâleddin İbn Yûnus’un (ö. 639/1242) ders halkasına katıldığını ve dahası Ebherî’nin Bedriyye Medresesi’nde onun *muîdî* olduğunu kaydetmektedir.⁶ Ebherî’nin Musul’da hükümdarın sarayında bir süre himâye gördüğü ve daha sonra 625/1228’te Musul’dan Erbil’e intikal ederek buraya yerleştiği kaydedilmiştir.⁷

1 M. Sadettin Aygen, *Büyük Filozof Esirüddin Ebherî* (Afyon: Türkeli Matbaası, 1985), 8.

2 Muhammed Rüşdi Karaağacı, *Tuhfetü’r-Rüşdi fî Şerhi İsâgocî*, 12.

3 Esirüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr fî Tâ’dili’l-Esrâr* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2662), 2^a.

4 Kömürcü, “Esirüddin el-Ebherî”, 6: 791.

5 İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 5: 313; Zirikli, *el-A’lâm*, 7: 279; Kâtip Çelebi, *Kesfû’z-Zünûn*, 2: 2029; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Ârifîn*, 2: 904.

6 İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 5: 313.

7 İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 5: 313-314.

Ayrıca tarihi net bilinmemekle birlikte Ebherî’nin Anadolu’ya da seyahatlerde bulunduğu ve burada bazı Türk beylerinin saraylarında ağırlandığı ve bunların destek ve teşvikiyle medreselerde dersler verdiği ifade edilmektedir.¹ Kerîmuddin el-Aksarâyî’nin *Müsâmeratü’l-Abbâr*’da Ebherî’nin astronomi ve matematikle iştigal eden fakîh torunu Ebû Saîd Emînüddin el-Ebherî’nin Sivas’ta doğduğu ve bu nedenle “Sivâsî” nisbesiyle anıldığını zikretmesi,² Ebherî’nin Anadolu’da uzun bir müddet kaldığı ihtimalini artırmaktadır.³

Fahreddin er-Râzî, Kemâleddin b. Yûnus ve Kutbüddin İbrâhîm el-Mısırî (ö. 618/1221) gibi isimlerden ilim tahsil eden ve bunlardan istifade eden Ebherî, telif ettiği eserlerle ilim, düşünce ve kültür geleneğimize birçok katkısı olmuş ve başta İbn Hallikân ile Necmeddin Alî b. Ömer al-Kazvînî el-Kâtibî (ö. 675/1277) olmak üzere Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İsfâhânî (ö. 688/1289), coğrafyacı Ebû Abdillâh Zekeriyâ b. Muhammed b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 682/1283) gibi nice bilgin ve önemli şahsiyetlerin yetişmesinde büyük etkisi olmuştur.⁴

1.2. DOĞUM-VEFAT YERİ VE TARİHİ

Aslen Semerkantlı bir aileye mensup olan Ebherî’nin günümüzde Irak sınırları içinde olan Musul’da yaklaşık olarak 587/1190 yılında dünyaya geldiği kabul edilmektedir.⁵ Ailesinin Semerkant’tan Irak bölgesine neden ve hangi sebeplerle geldiği hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Öğrencisi Şâfiî fukâhâsından Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İsfâhânî’nin Ebherî’ye ait *Keşfü’l-Hakâ’ik*’in Cârullah nüshasının derkenârında verdiği bilgiye istinaden Ebherî’nin, Bağdât’taki Şerefiyye Medresesi’nde 1248 yılında müderrislik yaptığı ve buradan Anadolu’ya sonra Musul’a daha sonra İran bölgesine geçtiği, ancak burada yakalandığı müzmin bir hastalık

1 Hüseyin Sarioğlu “Giriş” *Keşfü’l-Hakâ’ik fî Tabirî’l-Dekâ’ik* içinde, thk. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1419/1998), 10.

2 Aksarâyî, *Müsâmeretü’l-Abbâr ve Müsâyeretü’l-Ahyâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*, nşr. Osman Turan (Ankara: y.y. 1944), 28-57.

3 İbnü’l-Verdî, *Tetimmatü’l-Muhtasar fî Abbâri’l-Beşer*, nşr. Ahmed Rifat el-Bedrâvî, c. 2 (Beyrut: y.y. 1389/1970), 430. Ayrıca Ebû Saîd Emînüddin hakkındaki bir değerlendirme için bk. İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi Felsefe-Bilim* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 156.

4 İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yan*, 5: 313; Mehmet Fevzi Edirnevi, *Seyfu’l-Gullâb Şerhu Muğni’t-Tullâb*, 9-10.

5 Brockelmann, “Ebherî”, 4/5.

sebebiyle Şebister’de vefat ettiği ifade edilmektedir.¹ Ebherî’nin vefat tarihi için 661/1263 veya 662/1264 tarihleri zikredilmekle birlikte ağırlı kanaat, onun 663/1265 yılında halihazırda İran’ın Doğu Azerbaycan Eyaleti’nde bir şehir olan Şebister’de vefat ettiği yönündedir.²

1.3. HOCALARI

Ebherî’nin erken dönemlerden itibaren medreselerde birçok ilmi alanda Musul, Bağdat, Erbil, Anadolu ve İran gibi muhtelif ilim merkezlerinde eğitimini tahsil etmesine rağmen birkaç hocası dışında eğitimini kimlerden aldığına dair kaynaklarda detaylı bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca uzun yıllar boyunca medreselerde öğrenci okuttuğu bilinmekle beraber kimlerin ondan eğitim aldığı hakkındaki bilgiler de sınırlıdır. Ebherî’nin kendisinden eğitim aldığı bilinen hocaları şunlardır:

1.3.1. İmâm Fahreddin er-Râzî

Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanlardaki yetkinliğiyle bilinen Ebû Abdillâh (Ebu’l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî’nin (ö. 606/1210), Ebherî’nin hocaları arasında yer aldığını, Ebherî’nin çağdaşı olan Süryânî tarihçi Ebu’l-Ferec İbnu’l-İbrî (ö. 1286/685) şu ifadeleri ortaya koymaktadır: “Zamanımızda İmâm Fahreddin er-Râzî’nin önde gelen öğrencilerinden mantık ve felsefe alnında değerli eserlerin sahibi olan Horosanda’da Zeynüddin el-Keşî ile Kutbüddin el-Mısırî; Mısır’da Efdalüddin el-Hunecî; Dimeşk’te Şemseddin el-Husrevşâhî; Anadolu’da (Diyârur-Rûm) Esîrüddin el-Ebherî ile Tâceddin er-Urmevî ve Konya’da Sirâceddin el-Urmevî gibi bilginler bulunmaktadır.”³ Ebherî, bizzat *Tenzîlül’-Efkâr*’da ve diğer birçok eserinde Râzî’yi “İmâm” olarak zikredip görüşlerine lehte ve aleyhte yer vermektedir.⁴ Ebherî’nin Fahreddin er-Râzî’nin öğrencisi olduğunu, Şîî âlim İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin (ö. 726/1325) icâzetinde de görmekteyiz.⁵

1 Mehmet Fevzi Edirnevî, *Seyfül-Gullâb Şerhu Muğni’t-Tullâb*, 9-10; Esîrüddin el-Ebherî, *Keşfü’l-Hakâ’ik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, nr. 1436), 134^a.

2 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, 3: 2029; Ebherî, *Keşfü’l-Hakâ’ik* (Cârullah, nr. 1436), 134^a.

3 İbnu’l-İbrî, *Târîhu Muhtasari’d-Düvel* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1405), 485. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Fahruddin er-Râzî”, *DLA*, c. 12 (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 89.

4 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Tenzîlül’-Efkâr fî Tâ’dili’l-Esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 2562), 23^a, 34^b; Ebherî, *Keşfü’l-Hakâ’ik* (Cârullah, nr. 1436), 9, 19, 22.

5 Ekrem Ebû Gûş, “Giriş”, 19.

1.3.2. Kemâleddin İbn Yûnus

Astronomi ve matematik bilimlerinin yanı sıra mantık, metafizik, fizik ve tıp ilimlerinde de oldukça yetkin olan Ebü'l-Feth (Ebû İmrân) Kemâleddin Mûsâ b. Yûnus b. Muhammed el-Mevsilî el-Ukaylî birçok talebe yetiştirmiş ancak az denilebilecek sayıda eser yazmıştır. Ebherî'nin öğrencisi İbn Hallikân *Vefeyâtü'l-A'yân*'da hocası Ebherî'nin 1227-28 yıllarında Musul'dan Erbil'e giderek orada Kemâleddin İbn Yûnus'un (ö. 639/1242) ders halkasına katıldığını ve dahası Ebherî'nin Bedriyye Medresesi'nde onun *muîdi* olduğunu kaydetmektedir.¹

1.3.3. Kutbüddin İbrâhîm el-Mısırî

Ebherî'nin hocalarından birisi de Fahreddin er-Râzî'nin öğrencisi olan Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Muhammed Kutbüddin el-Mısırî es-Süle-mî el-Mağribî'dir (el-Kutbü'l-Mısırî). Nasîrüddin et-Tûsî de Kutbüddin el-Mısırî'den tıp, kelâm ve felsefe alanlarında dersler almıştır. Kutbüddin el-Mısırî'nin, *Şerhu'l-Kânûn* ve *Şerhu'l-Muhassal* gibi eserleri vardır. Aklî ilimlerde 'imâm' diye anılan ve özellikle de İbn Sînâ felsefesinde yetkin olan Kutbüddin el-Mısırî, Esîrüddin el-Ebherî'ye İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ını okutmuştur.²

1.4. ÖĞRENCİLERİ

1.4.1. Debîrân Necmeddin Alî b. Ömer al-Kazvinî el-Kâtibî

Ebherî gibi ansiklopedik tarzda birçok eser ele alan Debîrân Ebu'l-Hasen Necmeddin Ebu'l-Meâlî Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvinî, daha çok medreselerde okutulan ve üzerlerine birçok şerh ve haşiyeye yazılan mantık eseri *er-Risâletü'ş-Şemsiyye* ile felsefeye dair *Hikmetü'l-Ayn* eseriyle meşhurdur. Onun *Câmi'ü'd-Dekâ'ik fî Keşfi'l-Hakâ'ik*, *Aynü'l-Kavâ'id fî'l-Mantık ve'l-Hikme* ve *el-Münassas* gibi birçok ansiklopedik eseri daha bulunmaktadır. Ebherî'nin Kâtibî'ye hocalık yaptığı kaynaklarda zikredilmekle birlikte³ Kâtibî'nin kendisi de bizzât eserlerinde Ebherî'yi “el-Üstâz” şeklinde nitelemektedir.⁴

1 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 5: 313.

2 Ömer b. Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, c. 12 (Beyrut: Mektebetü'l-Müessenâ - Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 12/47; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/51; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Târihi'l-Entebbâ*, 1: 234.

3 Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 315-316.

4 Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvinî, *Hikmetü'l-Ayn*, thk. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 207.

1.4.2. İbn Hallikân

Hadis, fıkıh, tarih, siyaset, kitâbet, şiir ve edebiyat alanında temayüz etmiş olan Ebü’l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî’nin günümüze yalnızca *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâ’ü Ebnâ’i’z-Zamân* adlı eseri ulaşmıştır. Ebherî’den bizzat ders alan İbn Hallikân *Vefeyâtü’l-A’yân*’da Ebherî’den “hocam” şeklinde bahsederek Ebherî’nin 1227-28 yıllarında Musul’dan Erbil’e giderek orada Kemâleddin İbn Yûnus’un (ö. 639/1242) ders halkasına katıldığını kaydetmektedir.¹

1.4.3. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İsfâhânî

Kelâm, usul, mantık, cedel, sarf, nahiv, şiir ve Arap edebiyatı hakkında derin bilgi sahibi olan Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî’nin *el-Kâşif ani’l-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl* ve *el-Kavâ’idü’l-Küllîyye* adlı eserleri vardır. İbnu’l-İmâd, *Şezerâtü’z-Zehab* eserinde İsfahânî’nin Anadolu’da (er-Rûm) Ebherî’den mantık ve felsefe eğitimi aldığını kaydetmektedir.²

1.4.4. Ebû Abdillâh Zekerîyyâ el-Kazvînî

Ebû Abdillâh Zekerîyyâ b. Muhammed b. Muhammed el-Kazvînî “coğrafyacı” kimliği ile meşhurdur. Günümüze ulaşmış olan *Acâibü’l-Mahlûkât ve Garâibü’l-Mevcûdât* ile *Âsârü’l-Bilâd ve Ahbârü’l-İbâd* adlı iki kitabı bulunmaktadır. Onun hem *Âsârü’l-Bilâd* adlı eserinde hem de *Acâibü’l-Mahlûkât*’ın müellif nüshasının derkenarındaki kayıtlarda Musul’da Esîrüddin el-Ebherî’nin öğrencisi olduğunun yanı sıra Ebherî’yi hendese ilminde en büyük üstat olarak tanıttığına dair kayıtlar bulunmaktadır.³

1.4.5. el-Kâdî Nâsîrüddin b. Yakûb

Ebherî’nin bir diğer öğrencisi de önceleri “İbn Sâhib” olarak bilinen ve sonradan “Nâsîrüddin bin Yakûb” olarak bilinen el-Kâdî Nâsîrüddin b. Yakûb Muhammed b. Yakub b. Abdülkerîm b. Ebî’l-Meâlî ed-Dîmeşkî’dir (ö.1303/700). Kendisinin Halep’te kadılık yaptığı ve Halep’in muhtelif

1 İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 5: 313.

2 İbnu’l-İmâd, *Şezerâtü’z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvûd ve Mahmûd el-Arnâvûd, c. 5 (Dîmeşk: Dâru İbn Kesîr, 1406), 5.

3 Zirikli, *el-A’lâm*, 7: 46; Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, 12: 706; Cevat İzgi, “Zekerîyyâ b. Muhammed el-Kazvînî”, *DİA*, c. 25 (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 160.

medreselerinde eğitim verdiği kaydedilmiştir. Nâsîrüddin b. Yakûb’un Ebherî’nin yanında dersler aldığı ve Ebherî’ye muhtelif eserleri okuduğu bilinmektedir.¹

1.4.6. Nasîrüddin et-Tûsî

İranlı âlim ve filozof Ebû Ca’fer Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî’nin Ebherî’den İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* kitabını okuduğu ifade edilmektedir.²

2. EBHERÎ’NİN ESERLERİ HAKKINDA BİR İNCELEME

Ebherî, mantık, cedel, felsefe, ilâhiyyât, fizik (tabiiyyat), astronomi, matematik ve geometri gibi bilimlerde ileri bir seviye katetmiş, birçok ilim dalında eserler kaleme almış bir filozoftur. Ancak Ebherî’nin hayatı hakkında bilgi veren tabakat ver terceme kitapları onun birçok eserini zikretmemektedir. Fakat yazma kütüphanelerinde yapılan envanter tespitlerinde Ebherî’nin birçok eseri olduğu görülmektedir. Bunların birçoğunun aidiyeti hususunda da bir şüphe söz konusu değildir. Buna mukabil olarak, eserlerinin farklı isimlerle zikredilmesi, eserlerinin başlangıç ve bitiş cümlelerinin bilinmemesi, eserleri hakkında bazı karışıklıklara mahal vermektedir. Bu bölümde Ebherî’nin eserlerinin tasnifi sunulacaktır.

Ebherî’nin mantık, metafizik ve tabiat felsefesindeki önemli katkılarının biri onun *tahrîr projesi* ortaya koymaya çalışmasıdır. Ebherî, mantık, metafizik ve tabiat felsefesi bilimlerine dair ortaya konulmuş metinleri yeniden kurgulayarak, daha anlaşılır, yanlışlıklardan arınmış ve zaman içinde değişen unsurları da göstererek standart metinler haline getirmeye çalışmaktadır.³ Diğer bir ifadeyle Ebherî, eserlerinde süzölmüş bir “felsefe” yani süzölmüş bir İbn Sînâ felsefesi ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yönüyle Ebherî tamamen bir İbn Sînâ takipçisi değildir, aksine o eleştirel bir İbn Sînâ takipçisidir. Ebherî’nin eserlerini özgün kılan taraflardan biri de onun felsefî birikimini, *pedagojik* formlarda sunmasıdır. Böylece Ebherî medreselerdeki eğitimi de dikkate alarak bu eserlerini sistematik bir forma dökmektedir.

1 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü’l-Kâmine*, c. 2 (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1993), 2-6.

2 Ekrem Ebû Gûş, *Risâle fî İlmi’l-Kelâm içinde*, 29; Sezen Atlı, “*Esîrüddin el-Ebherî’nin Kelâmî Görüşleri*” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, 2018), 11-12.

3 Fazlıoğlu, *Kayıp Halka*, 75.

Ebherî’nin eserleri tarih boyunca özellikle Osmanlı ilim ve kültür hayatında dikkat çekici biçimde ilgi görmüş ve önem kazanmıştır. Ebherî’nin *Îsâgûcî* eseri Osmanlı medreselerinin temel başlangıç mantık metni olduğundan *Îsâgûcî* üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır. Benzer şekilde *Hidâyetü’l-Hikme* ise felsefe sahasında Osmanlı medreselerinin temel ders kitabı olmuştur. Başlangıç ve orta kademelerde *Hidâyetü’l-Hikme* ve bu eser üzerine yazılan çok sayıda şerhin medreselerde okutulması, Ebherî’nin Osmanlı eğitim ve kültür hayatında önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.

Ebherî; İbn Sînâ’yı muhtelif bağlam ve konularda eleştirmekle beraber İbn Sînâ mantık ve felsefe geleneğine bağlı kalmış, Râzî’nin eleştirilerini cevaplanmış, felsefî meseleleri sistemleştirme ve tedris edilebilir felsefî eserler ortaya koyma yönünde çalışmalar ortaya koymuştur. Onun telif ettiği eserlerde İbn Sînâ sistemini takip etmekle birlikte Râzî’nin eserlerinden de etkilendiği görülmektedir. Ebherî, eserlerinde ısrarla İbn Sînâ sistemi ile Râzî sistemi arasında yeni bir sentezin inşasına çalıştığı görülmektedir. Ebherî’nin çok sayıda eseri bulunduğundan bunları konularına göre tasnif ederek ele almak daha uygun olacaktır.

2.1. METAFİZİK (İLÂHİYYÂT), MANTIK VE TABÎAT FELSEFESİ (TABÎYYÂT)

1. *Tenzîlü’l-Efkâr fî Ta’dili’l-Esrâr*: Eser, mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç kısımdan teşekkül etmektedir. Ancak Ziriklî, *el-A’lâm*’da ve Kehhâle ise *Mu’cemü’l-Müellifîn*’de bu eserin mantık eseri olduğunu ifade etmektedirler. Muhtelen Ziriklî ve Kehhâle eserin sadece mantık kısmını ihtiva eden bir nüshasını veya sadece eserin ilk kısmı olan mantık kısmını gördüklerinden bu şekilde bilgi vermişlerdir.¹ Ayrıca eser, Ebu’l-Ferec tarafından Süryânîceye çevrilmiştir.²

2. *Kitabu Merâsıdı’l-Makâsıd*: Eser dört kısımlarından oluşmaktadır. Bunlar mantık, metafizik, tabîyyât ve matematiktir (el-Kısmu’r-riyâzî). Ancak Ebherî, üçüncü kısım olan tabîyyât kısmını bitirirken yazmayı vadettiği

1 Ziriklî, *el-A’lâm*, 7: 279.

2 Carl Brockelmann, “İbnu’l-İbrî”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 826. Eser tarafımızdan tahkik edilerek neşredilmiştir. Bk. Esirüddin el-Ebherî, *Tenzîlü’l-Efkâr fî Ta’dili’l-Esrâr* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023).

mûsikî (Fennu’l-mûsikâ), aritmetik (Fennu’l-aded), geometri (Fennu’l-hendese) ve astronomi (Fennu’l-hey’et/felek) bölümlerinden oluşan dördüncü kısmı yani matematik ilimlerini tamamlayamamıştır. Dolayısıyla eserin sadece mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât kısımları mevcuttur. Eserin iki tam biri de eksik olmak üzere üç nüshası bulunmaktadır.¹

3. *Hidâyetü’l-Hikme*: Klasik İslâm felsefesinin problemleri üzerine yazılan muhtasar ve didaktik bir çalışma olan eser; mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât şeklinde üç ana kısma ayrılmıştır. Muhtelif baskıları bulunan bu kitabın dünyanın birçok yerinde yazma nüshaları vardır.² Eser büyük bir ilgiye mazhar olmuş ve üzerine onlarca şerh, hâşiye ve talikât yazılmıştır. En bilinen şerhleri Kâdî Mîr el-Meybüdî (ö. 880/1475) ile Sadreddin-i Şîrâzî (ö. 1050/1640) tarafından yazılan şerhlerdir. Eser *Mürşidü’l-Mübtedî* ismiyle Muhammed Zühdi tarafından 1309/1891 yılında tercüme edilmiştir.³

4. *Keşfü’l-Hakâ’ik fî Tahriri’d-Dekâ’ik*: Eser, mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç kısımdan teşekkül etmektedir. Eser, Hüseyin Sarıoğlu tarafından tahkik edilmiştir.⁴ Eser bazen kısaca *Tahriri’d-Dekâ’ik* veya *Keşfü’d-Dekâ’ik* olara da zikredilmektedir.⁵ Muhtemelen Ziriklî, Ebherî’nin bu eserini kast ederek sehven Ebherî’nin öğrencisi Debîrân Ömer el-Kâtibî’ye ait olan *Câmi’ü’l-Dekâ’ik fî Keşfi’l-Hakâ’ik* adlı kitabı zikretmekte ve bunun bir mantık eseri olduğunu ifade etmektedir. Fakat Ebherî’nin bu isimde bir eseri bulunmamaktadır. Zikredilen bu isimdeki eser, öğrencisi Kâtibî’nin kitabıdır.⁶ Ayrıca eserin sadece metafizik kısmı İran’da Mahmûd Abbâsî tarafından tahkiki yapılarak yayımlanmıştır.

1 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Merâsidü’l-Makâsîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 1963); Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Kitâbu Merâsidü’l-Makâsîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 826/2); Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Merâsidü’l-Makâsîd* (Diyarbakır: Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1611). Eser tarafımızdan tahkik edilerek neşredilmiştir. Bk. Esîrüddin el-Ebherî, *Kitâbu Merâsidü’l-Makâsîd* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023).

2 Carl Brockelmann, *GAL*, 1: 608-609; Fuat Sezgin, *Suppl.*, 1: 839-841.

3 Muhammed Zühdi, *Mürşidü’l-Mübtedî* (Dersâadet: Mekteb-i Sanâ’i Matbaası, 1309).

4 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Keşfü’l-Hakâ’ik*, thk. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1419/1998).

5 Bk. Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahbas*, (İstanbul: Ayasofya, nr. 2319), 71^b; Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 64^b.

6 Ayrıca bazı çağdaş araştırmacılar da Ziriklî’nin bu hatalı nispetinden hareketle bu eserin künyesini *Câmi’ü’l-Dekâ’ik fî Keşfi’l-Hakâ’ik* şeklinde zikretmekte ve bunun Ebherî’nin *Keşfü’l-Hakâ’ik* adlı eserden farklı bir eser olmasının muhtemel olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Ekrem Eb’u Gûş, “Giriş”, 30. Fakat bu doğru değildir. Dolayısıyla tespit ettiğimiz isim, eserin asıl ismidir.

5. *Risâletü’l-Metâlî*: Eser, muhtasar nitelikte olup mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç kısımdan teşekkül etmektedir. Eser, Abdulaziz Samet Koca tarafından Yüksek Lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.¹

6. *Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr*: Eser, mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Eserin tek nüshası bulunmaktadır.² Eser, Fâris b. Âmir el-Acmî ve Abdullah b. Abdulaziz el-Ğizzî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.³

7. *et-Tahrîrûs-Sânî li-Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr*: Ebherî’nin bu eseri, *Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr* adlı kitabını bitirdikten sonra bu eserin “mantık” kısmını yeniden yazmasıyla oluşan ikinci bir versiyonudur. Ebherî *Münteha’l-Efkâr*’ın mantık kısmını revize ederek baştan yeniden ele almış ve birçok düzenleme ve eklemeler yapmıştır. Nitekim Ebherî kitabın önsözünde şöyle demektedir: “Mantık, tabîiyyât ve metafizik kısımlarından oluşan *Münteha’l-Efkâr* isimli bu eseri bitirdikten sonra aklıma mantık kâideleri üzerine ilaveler (ziyâdât) yazma fikri düştü. Bundan dolayı ben de bu ziyadeleri bu kitaba dâhil etmeyi istedim ve böylece mantık kısmını ikinci defa yazdım. Ayrıca daha önce yazmış olduğum tabîiyyât ve metafizik kısımlarını da bu ikinci tahrire ekledim ve bu eseri de *Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr* olarak isimlendirdim.”⁴ Mantık kısmının ilk versiyonu ile yeniden revize edilerek hazırlanmış ikinci versiyonu Mehdî Azmî ile Hâşim Kurbânî tarafından 1975 yılında Tahran’da *Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr: Tahrirhâ-yı Yekum ve Dovvum* ismiyle yayımlanmıştır.⁵ Son olarak, Fâris el-Acmî ile Abdullah el-Ğizzî tarafından yapılan *Münteha’l-Efkâr* neşrinde metafizik ve fizik kısmıyla birlikte mantık kısmını ilk versiyonu değil ikinci versiyonu neşredilmiştir.

1 Abdulaziz Samet Koca, “Ebherî’nin Risâletü’l-Metâlî İsimli Eserinin Tahkik, Tercüme ve Neşri” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2024).

2 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr* (Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/2).

3 Fâris b. Âmir el-Acmî ve Abdullah b. Abdulaziz el-Ğizzî, *el-İctihâdu’l-Felsefî fî’l-Karnî’s-Sâbi’/ es-Sâlis Ayr: Esîrüddin el-Ebherî Unmüzeccen mea’ Nesri Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr*, thk. Fâris b. Âmir el-Acmî - Abdullah b. Abdulaziz el-Ğizzî (Kuveyt: Dâru Fâris, 2022). Ayrıca söz konusu bu eserin 1975’te sadece mantık kısmının birinci ve ikinci versiyonu tahkik edilmiştir. Bk. Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr: Tahrirhâ-yı Yekum ve Dovvum*, thk. Mehdî Azmî - Hâşim Kurbânî (Tahran, y.y. 1395/1975).

4 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *et-Tahrîrûs-Sânî li-Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr* (İran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/3), 187^b.

5 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr: Tahrirhâ-yı Yekum ve Dovvum*, thk. Mehdî Azmî - Hâşim Kurbânî (Tahran, y.y. 1395/1975).

8. *Beyânü’l-Esrâr*: Eser bazen *el-Beyân* veya *Risâletü’l-Beyân* şeklinde de zikredilmektedir.¹ Eser, mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Eser, Nur Belek tarafından Yüksek Lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.²

9. *Telhîsü’l-Hakâ’ik*: Eser, mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç kısımdır. *Risâletü’t-Telhîs* olarak da bilinen eser, Hüseyin Çelik tarafından Yüksek Lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.³

10. *Îsâgûci*: Bu eser, *er-Risâletü’l-Esrîyye fi’l-Mantık* adıyla da bilinir.⁴ Mantık terimleri sözlüğü niteliğinde olan ve mantığın bütün konularını kapsayan muhtasar bir eserdir. Ayrıca medreselerde mantık alanında okutulan ilk kitap olması bakımından önemlidir. *Îsâgûci*, mantıkçılar nezdinde değer gören ve birçok şerh ve hâşiyeye konu olan mantık kitaplarından. Esere Batı dünyasında da ilgi duyulmuş, Latince başta olmak üzere bazı Batı dillerine tercüme edilmiştir.⁵ Mahmûd Hasan el-Mağnîsi’nin (ö. 1222/1807) *Îsâgûci*’ye yazmış olduğu *Mugni’t-Tullâb* şerhi de sehven Ebherî’ye nisbet edilmiştir.⁶

11. *Zübdetü’l-Esrâr*: Eser bazen *Zübdetü’l-Keşf* veya *Zübdetü’l-Usûl* olarak da zikredilmektedir.⁷ Eser, mantık, tabîyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Eserin Türkiye kütüphanelerinde mevcut üç nüshasında da mantık bölümünün mukaddime ve baş kısımları mevcut olmamakla birlikte nüshaların varakları da karışık bir şekildedir. Eser Tahran Üniversitesi’nde Mehdi Hazanzâde tarafından 2016 yılında tashih ve tahkik edilmiştir.⁸ Ayrıca eser Ebül-Ferec tarafından Süryânîceye çevrilmiştir.⁹

1 Ekrem Ebû Gûş, “Giriş”, 31.

2 Nur Belek, “*Esîrüddin el-Ebherî’nin Beyânü’l-Esrâr Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)*” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018).

3 Hüseyin Çelik, “*Ebherî’nin Telhîsü’l-Hakâik İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2019).

4 Zirikli, *el-A’lâm*, 7: 279.

5 Brockelmann, “Ebherî”, 4: 5.

6 Ekrem Ebû Gûş, “Giriş”, 30. *Mugni’t-Tullâb* için bk. Mahmud Hasan el-Mağnîsi, *Mugni’t-Tullâb*, thk. Mahmûd Ramazân el-Bûtî (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1424/2003).

7 Fâris b. Âmir el-Acmî ve Abdullah b. Abdulaziz el-Ğizzî, “Giriş” *el-İctihâdu’l-Felsefî fi’l-Karni’s-Sâbi’/es-Sâlis Ayr: Esîrüddin el-Ebherî Unmüzecen mea’ Neşri Münteha’l-Efkâr fi İbâneti’l-Esrâr* içinde (Kuveyt: Dâru Fâris, 2022), 382.

8 Mehdi Hazanzâde, *Tashihü Kitâbi Zübdetü’l-Esrâr* (Tahran: Tahran Dânişkend-i İlâhiyât u Meârif-i İslâmî, 2016). Ayrıca eserin nüshaları için bk. Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Zübdetü’l-Esrâr* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Karaman İl, nr. 1118/1; İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1210).

9 Brockelmann, “İbnu’l-İbrî”, 5: 826.

12. *Zübdetü’l-Hakâ’ik*: Eser, mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât kısımlarından teşekkül etmektedir. Eser Sultan Turan tarafından Yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.¹

13. *Unvânü’l-Hak ve Burhânü’s-Sıdk*: Ebherî’nin diğer pek çok eseri gibi ansiklopedik nitelikte olup mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât kısımlarından oluşmaktadır.² Eser Zeynelabidin Hüseyini tarafından tahkik edilmiş ve 2024 yılında İbn Haldun Üniversitesi Yayınları tarafından neşredilmiştir.

14. *Tahrîrüd-Delâ’il fi Takrîri’l-Mesâ’il*: Bu eser, *Risâletün Müştemile alâ Semânî Aşere Mes’eletin fi’l-Kelâm* veya *Risâle fi İlmi’l-Kelâm* ismiyle de bilinmektedir. Eserin farklı isimlerle zikredilmesinin nedeni ise *Tahrîrüd-Delâ’il fi Takrîri’l-Mesâ’il*’in elimize ulaşan nüshalarında eserin mukaddime kısmının bulunmamasıdır. Bazı araştırmacılar *Risâletün Müştemile alâ Semânî Aşere Mes’eletin fi’l-Kelâm* veya *Risâle fi İlmi’l-Kelâm* olarak bilinen eserin, *Tahrîrüd-Delâ’il fi Takrîri’l-Mesâ’il* isimli eserin muhtasar bir versiyonu olduğunu ileri sürmelerine rağmen bunu teyit edecek bir argüman bulunmamaktadır. Dahası bazı somut veriler bu iddiayı çürütmektedir.³ Çünkü İbn Teymiyye, *Der’u Tê’ârûzi’l-Akl ve’n-Nakl* eserinde Ebherî’nin *Tahrîrüd-Delâ’il fi Takrîri’l-Mesâ’il* adlı kitabını zikrederek alıntılar yapmakta⁴ ve İbn Teymiyye’nin yaptığı alıntılar, *Risâletün Müştemile alâ Semânî Aşere Mes’eletin fi’l-Kelâm* veya *Risâle fi İlmi’l-Kelâm* bilinen eserle birebir uyumaktadır.

Eser filozoflar, kelâmcılar ve çeşitli din veya mezheplere mensup olanlar arasında ihtilâf konusu olan on sekiz meseleyi halletmek maksadıyla telif edilmiş bir çalışmadır.⁵

15. *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*: Ebherî’nin Râzî’ye ait *el-Mûlahhas fi’l-Hikme ve’l-Mantık* adlı eserinde burhânî olmadığını ileri sürdüğü delillerin

1 Sultan Turan, “*Esîrüddin el-Ebherî’nin Zübdetü’l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi*” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016).

2 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Unvânü’l-Hak ve Burhânü’s-Sıdk* (İran: Meclis-i Şûrâ-yı Milli Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/6); Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Unvânü’l-Hak ve Burhânü’s-Sıdk* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Nadir Eserler, nr. 3134).

3 Bu iddia için bk. Ekrem Ebû Gûş, “Giriş”, 30-31.

4 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Der’u Tê’ârûzi’l-Akl ve’n-Nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, c. 3 (Riyâd: Darü’l-Kunûzi’l-Edebiyye, 1412/1991), 186.

5 Ebherî’nin “*Risâletün Müştemile alâ Semânî Aşere Mes’eletin fi’l-Kelâm*” adlı risâlesi Ekrem Ebû Gûş tarafından *Risâle fi İlmi’l-Kelâm* ismiyle tek nüshadan hareketle yayımlanmıştır. Bk. Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Risâle fi İlmi’l-Kelâm*, haz. Muhammed Ekrem Ebû Gûş (Amman: Darü’n-Nûri’l-Mübîn li’l-Dirâseti ve’n-Neşr, 1433/2012).

yanı sıra zayıf ve eleştiriye açık konu ve meseleleri eleştirel bir tarzda incelediği *şükûk* tarzı bir eserdir. Ebherî, bu eserde mantık, metafizik (özellikle umûr-u âimme bahisleri) ile tabiat felsefesi (et-Tabîiyyât) olmak üzere üç bölümde Râzî’nin eserinin belli bölüm ve meselelerini tenkit ederek kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Ebherî’nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar onun bu eserini zikretmemekle birlikte İbn Teymiyye’nin *Der’u Te’âruzi’l-Akl ve’n-Nakl*’da *Kitâbü’ş-Şükûk*’u Ebherî’ye nisbet edip ondan alıntılar yaptığı görülmektedir.¹ Eserin mevcut iki nüshasından hareketle tahkik ve tercümesi tarafımızdan bu çalışmada sunulacaktır.²

16. *Risâle fi’l-Mebde’ ve’l-Me’âd*: Farsça bir risâle olup Meşşâî yaklaşıma göre mebde’ ve me’âd konularını ele almaktadır.³ Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonundaki nüshasını zahriyesinde hatalı şekilde yazılmış olan bir ibare risâlenin kaza-kader risâlesi olduğunu vehmettirmektedir: “*Risâletü’l-Cebr ve’l-Kader* li’l-İmâm el-âlim el-fâzıl el-kâmil Esîrî’l-mille ve’d-dîn”. Ancak risâlenin muhtevası dikkate alındığında risâlenin mebde ve meâdla alakalı olduğu görülmektedir. Eser, Muhammed Bâkır Sebzevârî tarafından neşredilmiştir.⁴

17. *Hülâsatü’l-Efkâr ve Nekâvetü’l-Esrâr*: Beş makaleden oluşan eser, mantık konularını özetleyen bir niteliktedir.⁵ Eser Mehdî Azmî ile Hâşim Kurbânî tarafından 1397/1977 yılında Tahran’da yayımlanmıştır.⁶

18. *Dekâ’ikü’l-Efkâr*: Ebherî, önsözünde eserini arkaşlarının kendisinden daha önce yazmış olduğu mantık eserlerinden daha kolay bir mantık kitabı yazmasını istemeleri üzerine telif ettiğini ifade etmektedir.⁷ Bu eser, bir mukaddime ve beş makaleden oluşmaktadır. Ancak eserin ulaşabildiğimiz

1 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Der’u Te’âruzi’l-Akl ve’n-Nakl*, 2/59.

2 Eserin nüshaları için bk. Esîrüddin el-Ebherî, *Hâşiye ale’l-Mûlahhas* (Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, nr. 15376); Esîrüddin el-Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk: Hâşiye ale’l-Mûlahhas* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2319).

3 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Risâle fi’l-Mebde’ ve’l-Me’âd* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Fezullah Efendi, nr. 1265).

4 Muhammed Bâkır Sebzevârî, “Mebde u Meâd” *Mecmûa-yı Cehârdeh Risâle* içinde, (Tahran: y.y. 1964).

5 Tamamı Ebherî’nin eserlerini ihtiva eden bir mecmuada bulunan bu kitabın bir nüshası için bk. Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Hülâsatü’l-Efkâr ve Nekâvetü’l-Esrâr* (Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/4), 210^b-266^b.

6 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Hülâsatü’l-Efkâr ve Nekâvetü’l-Esrâr*, thk. Mehdî Azmî - Hâşim Kurbânî (Tahran: Müesses-i Pejuheşi-yi Hikmet u Felsefe-i İran, 1397/1977).

7 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Dekâ’ikü’l-Efkâr* (Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/5), 268^b.

mevcut tek nüshasında eserin dördüncü makalesinin sonu ile beşinci makalesinin tamamı eksiktir ve devamına ilahiyat bahislerinden oluşan altı sayfalık başka bir metin eklenmiştir.¹

19. *Risâle der Mantık*: Farsça yazılmış olan bir mantık risâlesidir. Bu risâle, Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından “*Dû Risâle der Mantık*” şeklinde *Hidâyetü’l-Hikme*’nin mantık kısmıyla birlikte yayımlanmıştır.²

2.2. CEDEL İLMİ

1. *er-Risâletü’z-Zâhire*: Bu risâle cedel ilmiyle alakalıdır. Ebherî, risâle-nin dibâcesinde cedel ilminde kullanılagelen bazı öncüllerin (mukaddimât) yanlışlığını ortaya koymayı hedeflediğini dile getirir. Eser Mehdî Azmî ve Hâşim Kurbânî tarafından bir makalede neşredilmiştir.³

2. *er-Risâletü’l-Bâhire fî’l-Makâlâtî’z-Zâhire*: Bu eser, *er-Risâletü’z-Zâhire* risâlesinden farklı bir çalışmadır. Bu risâle de aynı şekilde cedel ilmiyle alakalıdır. Ebherî, risâlesinin dibâcesinde kullanılan bazı *cedelî usûller* ile *muğâlata* şeklindeki bazı önermelerin yanlışlığını ele alacağını dile getirir.⁴ Tesbit edebildiğimiz kadarıyla eser henüz tahkik edilmemiştir.

3. *el-Kavâdihü’l-Cedeliyye*: Ebherî bu risâleyi bizzat bu şekilde isimlendirmiştir. Eser, çağdaş araştırmacılar tarafından eksik bir nüshanın dikkate alınması nedeniyle “*Risâle fî Fesâdi’l-Ebhâs Elletî Vaza’ahâ Mübrizü’l-Cedeliyyîn*” şeklinde de bilinmektedir.⁵ Ayrıca Ebherî’nin öğrencisi İbn Hallikân’ın *el-Ta’likatü fî’l-Hilâf* şeklinde isimlendirdiği eser de muhtemelen *el-Kavâdihü’l-Cedeliyye* olmalıdır.⁷ Muhtasar nitelikteki bu risâlede cedel

1 Ebherî, *Dekâ’ikü’l-Efkâr* (Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/5), 268^b-294^b.

2 Muhammed Takî Dânişpejûh “*Dû Risâle der Mantık*”, *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u Ulûm-i İnsânî* 3, sy. 4 (1349): 457-494.

3 Mehdî Azmî ve Hâşim Kurbânî, “*er-Risâletü’z-Zâhire* Nevişte-i Esîrüddin Ebherî: Nüsha-yi Şinâsî Metn-i Şinâsî Tashih u Tahlîl” *Felsefe u Kelâm-ı İslâmî* 44, sy. 2 (2012): 129-164; Ayrıca eserin bir nüshası için bk. Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *er-Risâletü’z-Zâhira* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2566/2).

4 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *er-Risâletü’l-Bâhira fî’l-Makâlâtî’z-Zâhira* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2566/3) 35^b.

5 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Risâle fî Fesâdi’l-Ebhâs Elletî Vaza’ahâ Mübrizü’l-Cedeliyyîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2304/4) 7^b.

6 Bingöl, “*Esîrüddin el-Ebherî*”, 10: 76; Sarıoğlu, “*Giriş*” Ebherî, 14.

7 İbn Hallikân, *Ve’feyâtü’l-A’yân*, 5: 313. Bu kanıda olmamızın nedeni, hem İbn Hallikân’ın bu iddiası hem de eserin içeriğinin hilâf ilminin temel konuları olan telâzüm, deverân ve tenâfiye göre tanzim edilmiş olmasıdır. Bk. Esîrüddin el-Ebherî, *Risâle fî Fesâdi’l-Ebhâs Elletî Vaza’ahâ Mübrizü’l-Cedeliyyîn* (Şehid Ali Paşa, nr. 2304/4) 7^b-15^b.

ilminde önemli bir yere sahip Ebû Hâmid Rûknüddin el-Amîdî es-Semer-kandî (ö. 615/1218) tarafından ortaya konulan bazı bahislerin (ebhâs) yanlışlığı ortaya konmaktadır. Eser Şerîfe el-Hûşânî tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve yayımlanmıştır.¹

4. *Tehzîbü’n-Nüket*: Eser *kâideler, terkîbu’n-nüket* ve *tahrîru’l-mesâ’il* şeklinde üç kısımdan oluşmaktadır. Ebherî, eserin önsözünde bazı nazarî ilimleri ve cedelciler tarafından bu ilimlerde ortaya konulan hataların yanı sıra kendisinin ulaştığı bazı önemli konuları inceleyeceğini ifade etmektedir. Eser henüz tahkik edilmemiştir.²

2.3. ASTRONOMİ

1. *Muhtasar fî İlmi’l-Hey’e*: Ebherî, astronomi hakkındaki bu özet eserini, Batı’da Geber adıyla bilinen Endülüslü astronom Câbir b. Eflah el-İşbîlî’nin (XII. yüzyıl) *Kitâbü’l-Hey’e fî Islâhi’l-Mecistî*’si ile Matematikçi, astronom ve astrolog Kiyâ Ebû’l-Hasen Kûşyâr b. Lebbân b. Bâşehrî el-Cîlî’nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Kitâbü’l-Medhal fî Sınâ’ati Ahkâmi’n-Nücûm* adlı eserlerini ihtisar ederek oluşturmuştur.³

2. *Risâle fî’l-Hey’e*: Eser, *Risâle fî İlmi’l-Hey’e* şeklinde de bilinmektedir. Bu risâle, Ebherî’nin *Muhtasar fî İlmi’l-Hey’e* adlı eserinden farklı olarak astronomi meselelerini daha özet şekilde ele almaktadır.⁴

3. *Mûlahhas fî Sınâ’ati’l-Mecistî*:⁵ Asronomi hakkında telif edilen eser, *el-Mecistî fî İlmi’l-Hey’e* olarak da bilinmektedir.⁶ Ebherî’nin muhtasar şekilde öğrencisi Kâtibî için telif ettiği eser henüz yazma halindedir. Eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonunda bulunmaktadır.⁷

1 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *el-Kavâidihü’l-Cedeliyye*, thk. Şerife el-Hûşânî (Riyâd: Dâru’l-Verrâk, 1424/2003), 87.

2 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Tehzîbü’n-Nüket* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1855).

3 Ebherî, *Muhtasar fî İlmi’l-Hey’e* (Carullah, nr. 1499) 36^b; Zirikli, *el-A’lâm*, 7: 279; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supple*, c.1 (Leiden: E. J. Brill, 1943), 843.

4 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Risâle fî’l-Hey’e* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1135).

5 Bazı çağdaş araştırmacılar Ebherî’nin *Muhtasar fî İlmi’l-Hey’e* adlı eseri ile *el-Mecistî fî İlmi’l-Hey’e* (veya diğer ismiyle *el-Mûlahhas fî Sınâati’l-Mecistî*) adlı eserlerinin aynı eserler olduğunu ifade etmektedirler, fakat eserlerin içerikleri teyit edildiğinde bunların birbirinden farklı eserler olduğu görülmektedir. Söz konusu iddia için bk. M. Fikri Hamid Abdülhamid, “*Tenzîlü’l-Efkâr fî ta’dili’l-esnâr: Dirâse ve Tabkik*” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Minia Üniversitesi, 2020), 19-20.

6 Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifin*, 12: 904.

7 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *el-Mûlahhas fî Sınâati’l-Mecistî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2583/1).

4. *Risâle fi’l-Usturlâb*: Bu eser bazen *Risâle fi’l-Amel bi’l-Usturlâb* veya *Risâle fi’l-İlmi’l-Amel bi’l-Usturlâb* veyahut *Risâle fi’ Ma’rifeti’l-Usturlâb*¹ şeklinde isimlendirilmektedir.² Yıldızların konumunu belirlemek için kullanılan astronomi aleti olan usturlab hakkında yazılmış bir risâledir. Ebherî’ye ait bu risâle,³ Abbâs Hasan Süleymân tarafından yayımlanmıştır.⁴

5. *Gâyetü’l-İdrâk fi’l-Dirâyeti’l-Eflâk*: *Dirâyâtü’l-Eflâk*, *Dirâyetü’l-Eflâk*, *Akâ'idü’l-İdrâk fi’l-Dirâyeti’l-Eflâk* ve *Nihâyetü’l-İdrâk fi’l-Dirâyeti’l-Eflâk*⁵ gibi muhtelif isimlerle de bilinen eser, astronomi hakkındadır. Söz konusu eserin İran Tahran Üniversitesi kütüphanesinde bulunan nüshasında görüldüğü üzere eser Ebherî tarafından “*Gâyetü’l-İdrâk fi’l-Dirâyeti’l-Eflâk*” şeklinde adlandırılmıştır.⁶ Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’nde bulunan bir nüshanın zahriyesinde (nr. 1606) şöyle bir ifade bulunmaktadır:

«هذه فوائد ملتبطة من كتاب الإمام أثير الدين الأبهري المسمى نهاية الإدراك في دراية الأفلاك»

Bu risâlede Ebherî’nin söz konusu eserinden 22 sayfalık özet bir metin oluşturulmuştur.⁷ Ancak bu isimlendirmenin, müstensihler tarafından hatalı şekilde kaydediliğini söylemek mümkündür. Eser henüz yazma halindedir.

6. *Şerhu’z-Zîcî’ş-Şâmil*: Eser *ez-Zîcü’l-Kebîr* veya *ez-Zîcü’l-Muknen*⁸ olarak da bilinmektedir.⁹ Trigonometri ilminin kurucusu Ebu’l-Vefâ el-Bûz-cânî’nin (ö. 388/998) aynı adı taşıyan eseri üzerine yazılmış bir şerhtir.¹⁰

1 Ayrıca bk. Esîrüddin el-Ebherî, *Risâle fi’ Ma’rifeti’l-Usturlâb* (Kâhire: Dâru Kütübî’t-Teymûr, Riyâza, nr. 165); Ekrem Ebû Gûş, “Giriş”, 31.

2 Zirikli, *el-A’lâm*, 7: 279.

3 Zirikli, *el-A’lâm*, 7: 279; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supple.*, 1/843.

4 Abbâs Muhammed Hasan Süleymân, “Esîrüddin el-Ebherî ve Risâletuhu fi’l-Usturlâb”, *Mecelletü Ulûmi’l-Mahtûtât* 2, sy. 2 (2019): 1-41.

5 Zirikli, *el-A’lâm*, 7: 279; Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, 12: 315; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supple.*, 1/843.

6 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Gâyetü’l-İdrâk fi’l-Dirâyeti’l-Eflâk* (İran: Tahran Üniversitesi Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 1082).

7 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Fevâ'id Mültekata min Nihâyeti’l-İdrâk ve Dirâyeti’l-Eflâk* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Yazmalar, nr. 1606).

8 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, 2: 971.

9 Zirikli, *el-A’lâm*, 7: 279; Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, 12: 315.

10 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, 3: 968. Eserin İrlanda’daki bir nüshası için bk. Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Şerhu’z-Zîcî’ş-Şâmil* (İrlanda: Chester Beatty Library, Islamic Manuscripts, nr. 4076).

7. *ez-Zicü’l-İhtiyârî*: Bu isimlendirme bizzât Ebherî tarafından *Gâyetü’l-İdrâk fî Dirâyeti’l-Eflâk* eserinde zikredilmektedir.¹ Bu eser *ez-Zicü’l-Mûlahhas*, *ez-Zicü’l-İhtisârî* ve *ez-Zicü’l-Esîrî* adlarıyla da bilinmektedir.² Ayrıca Ebherî, *Gâyetü’l-İdrâk fî Dirâyeti’l-Eflâk* eserinin hâtimesinde *cedvel*lerle ilgili daha fazla bilgi isteyenlerin *ez-Zicü’l-İhtiyârî* eserine yönlendirmektedir.³

8. *Kifâyetü’l-Kanû*: Bazı astronomi aletleri hakkında telif edilen eserin mevcut tek nüshasına ulaşamadık.⁴

2.4. GEOMETRİ VE MATEMATİK

1. *Islâhu Kitâbi’l-Ustukussât fî’l-Hendese li-Öklîdis*: Eser, *Islâhu Usûli Öklîdis* olarak da bilinmektedir. İbn Sînâcî çizgide yürüyen bir filozof olarak Ebherî, Euclides’in *Usûlü’l-Hendese ve’l-Hisâb* adlı eseri üzerine yazdığı bir şerhtir. Ebherî, bu şerhde özellikle paralellik ile bir üçgenin iç açılarının toplamı gibi konuları içeren ünlü *beşinci postula* sorunu üzerinde durmaktadır.⁵ Bu eser, Mehmet Arıkan tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.⁶

2. *Risâle fî Berkâri’l-Maktû*: Geometrik bazı meseleleri inceleyen muhtasar bir risâledir. Eser henüz tahkik edilmemiştir.⁷

3. *el-İhtisâb fî İlmi’l-Hisâb*: Birçok kısımdan oluşan kitap, matematik ve geometri meselelerini ihtiva etmektedir.⁸ Eserin biri tam diğeri ise eksik olmak üzer iki nüshası bulunmaktadır. Eser henüz tahkik edilmemiştir.

1 Esîrüddin el-Ebherî, *Gâyetü’l-İdrâk fî Dirâyeti’l-Eflâk* (Mahtûtât, nr. 1082), 121^b.

2 Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supple.*, 1: 844; Anawati, “Abhari”, 1: 216-217.

3 Esîrüddin el-Ebherî, *Gâyetü’l-İdrâk fî Dirâyeti’l-Eflâk* (Mahtûtât, nr. 1082) 122^b.

4 Eserin Rusya’da bulunan ve tek nüshası için bk. Esîrüddin el-Ebherî, *Kifâyetü’l-Kanû* (Mahaçkale: Mahachqala Library, nr. 187).

5 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Islâhu Kitâbi’l-Ustukussât fî’l-Hendese li-Öklîdis*, (İstanbul: Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, Diyarbakırlı Said Paşa Vakfı, nr. 596); Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Islâhu Kitâbi’l-Ustukussât* (İran: Medresetu Âli Şehîd Mutahhari, Mahtûtât, nr. 540); Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Islâhu Kitâbi’l-Ustukussât*, (İrlanda: Chester Beatty Library, Islamic Manuscripts, nr. 3424). Ayrıca eser hakkında bir değerlendirme için bk. Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi Felsefe-Bilim*, 156.

6 Bk. Mehmet Arıkan “Hendeseyi İslah Etmek: Esîrüddin el-Ebherî’nin Islâhu Uklîdis Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Medeniyet Üniversitesi, 2024).

7 Nüshalar için bk. Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Risâle fî Berkâri’l-Maktû* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 1706); Esîrüddin el-Ebherî, *Risâle fî Berkâri’l-Maktû* (Tahran: Tahran Üni. Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 470); Esîrüddin el-Ebherî, *Risâle fî Berkâri’l-Maktû* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Ktp., III. Ahmet, nr. 3455/6).

8 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *el-İhtisâb fî İlmi’l-Hisâb* (Irak: Mektebetul-muthafi’l-İrâkî, el-Mahtûtât, nr. 10248); Muhammed Beşîr el-Âmirî, *Kitâbu Mezâhiri’l-İbdâ’i’l-Hazâri fî’l-Târîhi’l-Endülüsi* (Bağdâd: Dâru Gaydâ, 1433), 280.

4. *Şerîkû’l-Aktâr*: Beş makâleden oluşan risâle matematik problemleri hakkındadır. Beşinci makâle ise *cezr-i asamm* paradoksunu incelemektedir.¹ Eserin herhangi bir nüshasına ulaşamadık.

2.5. EBHERÎ’YE HATALI OLARAK NİSBET EDİLEN VEYA AİDİYETİ ŞÜPHELİ ESERLER

1. *et-Tehzîb fi’l-Mantık ve’l-Kelâm*: Bazı araştırmacılar tarafından *et-Tehzîb fi’l-Mantık ve’l-Kelâm* isminde bir eser Ebherî’ye nisbet edilmektedir. Ancak araştırmacının vermiş olduğu künye bilgileri teyit edildiğinde söz konusu eserin Sa’düddin et-Teftâzânî’nin *et-Tehzîb fi’l-Mantık ve’l-Kelâm* adlı eseri olduğu görülmektedir.²

2. *İşârât*: Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*’da Ebherî’ye bu isimde bir eser nisbet etmektedir.³ Araştırmamızda Ebherî’ye ait böyle bir esere ulaşamadık. Ancak Kâtib Çelebi’nin zikrettiği bu eserin, Seyfuddin el-Ebherî’ye (ö. 800/1398) ait *Hâşiye ale’l-İşârât* adlı eser olması ihtimali vardır.

3. *el-Muğnî fi İlmi’l-Cedel*: Kâtib Çelebi’nin *Keşfü’z-Zünûn*’da Ebherî’ye nisbet ettiği bu eserin müellife aidiyeti hakkında bir bilgiye ulaşamadık.⁴ Çağdaş araştırmacılar da Kâtib Çelebi’nin bu ifadelerine dayanarak bu eseri Ebherî’nin kitapları arasında saymaktadır.⁵

4. *el-Mahsûl*: Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*’da Ebherî’ye bu isimde bir eser nisbet etmektedir.⁶ Hâşim Kurbânî ise bu bilgiye dayanarak Ebherî’nin bu eseri, Beymenyâr’ın (ö. 458/1066) *Kitâbü’t-Tahsîl* adlı eserinin mukâbilinde yazdığını ve bu eseri özetleyerek *el-Mahsûl* diye isimlendirdiğini ileri sürer. O, bunu herhangi bir nüshaya atıf yapmadan sadece *The Encyclopaedia of Islam*’a (Dâiretü’l-Maârif-i’l-İslâmiyye) dayandırmaktadır.⁷ Ebherî’ye ait böyle bir esere ulaşamadık.

1 Samed Muvahhid, “Esirüddin Ebherî”, *Dâiretü’l-Meârif-i Buzork-i İslâmî*, c. 6 (Tahran: Merkez-i Dâiretü’l-Meârif-i Buzork-i İslâmî, 1995), 589.

2 Hüseyin Sarioğlu, “Giriş”, 17. Ayrıca söz konusu nüsha hakkında bk. Sa’düddin et-Teftâzânî, *et-Tehzîb fi’l-Mantık ve’l-Kelâm* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1865).

3 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, 2: 1780.

4 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, 2: 1780; Ekrem Ebû Gûş, “Giriş” 31; Fâris b. Âmir el-Acmî ve Abdullah b. Abdulaziz el-Gizzî, “Giriş”, 381.

5 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, 2: 1780; Ekrem Ebû Gûş, “Giriş” 31; Fâris b. Âmir el-Acmî ve Abdullah b. Abdulaziz el-Gizzî, “Giriş”, 381.

6 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, 2: 1616.

7 Hâşim Kurbânî, “el-Ebherî ve Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr” çev. Yâsir el-Bedri, *Kitâb-ı Mâh-ı felsefe* 24, sy. 2 (2015): 383.

5. *el-Mahsûlî*: Muhammed Takî Müderris Rızavî, *Ahvâl u Âsâr-ı Hâce Nasîruddin Tûsî* eserinde Ebherî’nin bu kitabı, yine kendisine ait *el-Mahsûl* adlı eserini yeniden yazmak sûretiyle oluşturduğunu kaydetmektedir.¹ Ancak söz konusu bu eserin herhangi bir nüshasına ulaşılammıştır.

7. *Risâletün fi’s-Sülûk*: Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonunda (nr. 3340) bulunan ve tasavvufa ilişkin bu risâle, zahriyyede hatalı şekilde Ebherî’ye nisbet edilmektedir.² Eser 225^b-261^b varakları arasındadır. Ayrıca bir okuyucu zahriyyede “li-Necmiddin el-Kübrâ” şeklinde bir kayıt düşürek eserin Necmeddin-i Kübrâ’ya (ö. 618/1221) ait olduğunu bildirmektedir.³ Ayrıca Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Zerrûk el-Fâsî, bu risâleyi *Kitâbu’n-Nesâ’ih* isimli eserinde bu risaleyi “Mes’eletün fi İlmi’s-Sülûk li’ş-Şeyh Necmiddin el-Kebîr” şeklindeki bir başlıkla yayımlamıştır.⁴

8. *Kitâbü’l-Mu’âdalât*: Bazı çalışmalarda⁵ Ebherî’ye ait olduğu ve tek nüshası bulunduğu ifade edilen eserin işaret edilen künye bilgileri⁶ kontrol edildiğinde mecmûada Ebherî’ye ait böyle bir eser bulunmamaktadır. Eserin herhangi bir nüshasına da ulaşamadık.

3. RÂZÎ’NİN İBN SÎNÂ YORUMUNA BİR KARŞI ÇIKIŞ: EBHERÎ’NİN KİTÂBÜ’Ş-ŞÜKÛK ALE’L-MÛLAHHAS ADLI ESERİNİN MUHTEVASI

Çalışmanın bu bölümünde Ebherî’nin eserlerinin kronolojisi, eserlerin mâhiyeti ve bu eserler arasındaki ilişki incelenecektir. Yine, Ebherî’nin, hangi ekole mensup olduğu onun eserlerinde nasıl bir yöntem kullandığı ve bu yöntemi eserlerinde nasıl işlediği kısaca tartışılacaktır. Yine burada Ebherî’nin entelektüel ve felsefî duruşu ve tavrının yanı sıra *Kitâbü’ş-Şükûk*

1 Takî Müderris Rızavî, *Ahvâl u Âsâr-ı Hâce Nasîruddin Tûsî* (Tahran: İntişârât-ı Esâtîn 1992), 105.

2 Ramazan Şeşen, *Muhtârâtun mi’l-Mahtûâtî’l-Arabîyyeti’n-Nâdîna fi Mektebâtî Türkiye* (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Yayınları, 1997), 268.

3 *Risâletün fi’s-Sülûk* (Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya, nr. 3340) 225^b. Ayrıca eserin Necmeddin-i Kübrâ’ya nisbeti ve neşri hakkında bk. Yâsin Muhammed es-Sevvâs, *Fihrisu Mahtûâtî Dâri’l-Kütübî’z-Zâhiriyye* (Dimeşk: Mecmeü’l-Lügati’l-Arabîyye 1986) 257.

4 Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Zerrûk el-Fâsî, *Kitâbü’n-Nesâ’ih*, thk. Es-Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, 2010), 408-423.

5 Ekmeleddin İhsanoğlu ve Boris Rozenfeld, *Mathematicians, Astronomers And Other Scholars Of Islamic Civilisation And Their Works (7Th-19Th)*. (İstanbul: Research Centre for Islamic History, Art, and Culture 2003) 209.

6 Eser için işaret edilen nüsha bilgisi hakkında bk. *Kitâbü’l-Mu’âdalât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1457).

ale’l-Mülâhhas’ta Ebherî’nin Râzî’ye yönelik ileri sürdüğü beli başlı konular üzerinden eserin kısaca tanıtımı ortaya konulacaktır.

3.1. EBHERÎ’YE AİT ESERLERİN KRONOLOJİSİ, TELİF SORUNU VE ESERLERİNDE TAKİP ETTİĞİ YÖNTEM

On üçüncü yüzyılın önde gelen bilginlerinden olan ve mantık, metafizik, tabiat felsefesi, cedel/hilâf, kelâm, matematik, geometri ve astronomi gibi alanlarda önemli eserler yazan Esîrüddin el-Ebherî, gerek yaşadığı çağda gerekse sonraki dönemlerde tartışmasız şekilde birçok kimse üzerinde etkili olmuştur.¹ Özellikle Ebherî’nin muhtasar bir ansiklopedik hüviyetindeki *Hidâyetü’l-Hikme* eseri ile mantık ilminin hülâsası olan *Îsâgûcî* eserleri, onun İslâm coğrafyasının muhtelif yerlerinde ve özellikle Osmanlı medreselerinde muteber ve meşhur bir bilgin olmasına imkân sağlamıştır.² Ayrıca bu iki eser üzerine birçok şerh, hâşiye, ta’likât ve tercüme yapılmış ve Osmanlı medreselerinde müfredatta ders kitapları olarak okutulmuştur. Fakat İbn Sînâ felsefesinin özetinin sunulduğu *Hidâyetü’l-Hikme* kitabı ile mantığı özetleyen *Îsâgûcî* eserleri, Ebherî’nin diğer eserlerini gölgelediğini söylemek mümkündür. Çünkü onun sadece *Hidâyetü’l-Hikme* eseri dikkate alındığında Ebherî’nin hiç şüphesiz pür ve katışıksız bir İbn Sînâ takipçisi bir filozof olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim söz konusu eserin önsözünden anlaşıldığı üzere onun eserindeki temel gayesi, bazı dostlarının isteği üzerine İbn Sînâ felsefesinin özetini sunmaktır.³

Ebherî, mantık alanında *Îsâgûcî* ve şerhlerinin medreselerde okutulmasıyla mantık alanında ciddi bir şöhrat elde ederken⁴ aynı şekilde *Hidâyetü’l-*

1 Ebherî’nin öğrencisi İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*’da hocasının, Mûsul’dan Erbil’e Kemâleddin İbn Yûnus’tan (ö. 639/1242) ders almaya geldiğinde büyük bir şöhrate sahip olduğunu ve eserlerinin de aynı şekilde çokça okunduğunu ve bilindiğini kaydeder. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 5: 313. Özellikle Debîrân Necmeddin el-Kâtibî’nin *Hikmetü’l-Ayn* adlı eseri, Ebherî’nin *Tenzilü’l-Efkâr* eserinden muhteva olarak bariz şekilde etkilendiği görülmektedir. Her iki eserin muhtevası karşılaştırıldığında bu durum sarîh şekilde göze çarpmaktadır. Ebherî’nin sonraki çalışmalar üzerindeki etkisi için bk. Cevdet Kılıç, “İbn Sînâcî Bir Filozof: Esîrüddin el-Ebherî ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2014), 425-440; Abdullah Yormaz, “Muhaliif Bir Metin Nasıl Okunur: Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü’l-Hikme”, *Divân*, sy. 2 (2005): 175-192.

2 Yormaz, “Muhaliif Bir Metin Nasıl Okunur: Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü’l-Hikme”, 175-192.

3 Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, “Hidâyetü’l-Hikme’nin Tenkitli Neşri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, sy. 1 (2008): 148.

4 Kamil Kömürçü, “Mantık Tarihinde İsagoci Geleneği”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 36, sy. 2 (2018): 45-62; Kamil Kömürçü, “Esîrüddin el-Ebherî Ekseninde Medreselerde Mantık Eğitimi ve Bu Eğitimin

Hikme eserinin medreselerde okutulması, İbn Sînâ felsefesinin müteakip dönemlerde takip edilmesine ve İbn Sînâci felsefenin daha pedagojik formlarda ifade edilmesine olanak sağlamıştır. Dolayısıyla bu iki eserin, Ebherî’yi İslâm coğrafyasında önemli bir üne kavuşturduğu söylenebilir. Ancak Ebherî’nin söz konusu bu iki eserinin onun diğer kitaplarının ihmal edilmesine kaynaklık ettiği söylenebilir. Zira Ebherî’nin *Tenzîlül-Efkâr fî Tâ’dîli’l-Esrâr*, *Keşfü’l-Hakâ’ik*, *Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr* ve *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* isimli ansiklopedik eserleri dikkate alındığında Ebherî’nin tamamen İbn Sînâ takipçisi olduğunu ileri sürmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu eserlerin muhteva ve örgüsü nazarı dikkate alındığında onun, bu eserlerinde *Hidâyetül-Hikme*’de ortaya koyduğu tavırdan daha farklı bir yaklaşım sergilediği gözlemlenmektedir.

Ebherî, *Tenzîlül-Efkâr*, *Keşfü’l-Hakâ’ik*, *Münteha’l-Efkâr* ve *eş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* gibi eserlerinde hükemâ üzerinden İbn Sînâ felsefesinin hâkim yaklaşımını, Râzî üzerinden kelâm ilmini ve Sühreverdî el-Maktûl üzerinden ise *işrâk* ekolünü hedef aldığı söylenebilir. Dolayısıyla onun bu eserlerindeki yaklaşımı ile *Hidâyetül-Hikme* eserindeki yaklaşımının birbirinden ayrılması gerekir. Şöyle ki Ebherî’nin *Hidâyetül-Hikme* eseri; belli kişiler veya belli bir kitlenin dikkate alındığı, pedagojik bir hedefin gözetildiği ve İbn Sînâ felsefenin özetinin sunulmaya çalışıldığı ve bu nedenle de eğitim için medreselerde müfredata dâhil edilen bir eser iken diğer eserleri ise daha çok kelâmî, felsefî ve işrâkî ekol ve dizgelerle bir hesaplaşma ve İbn Sînâ felsefesini revize ve tadil edişin hem açık hem de örtük şekilde hedeflendiği eserlerdir. İşte bundan dolayı Ebherî’nin eserleri incelenirken bu ayrımın dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Ebherî’nin diğer eserlerinin çoğunluğunun henüz yazma halinde olması da Ebherî’nin fikir ve yaklaşımının tam olarak tespit edilmesinin önündeki bariz engellerden birisidir.¹ Diğer bir ifadeyle, felsefe tarihinde dikkate çeki-

Günümüz Medreselerine Yansımaları”, *Medrese Geleniği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*, ed. Fikret Gedikli, c. 2 (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2012), 595-614.

1 Ebherî’nin metafizik çalışmalarına yoğunlaşan incelemeler ve onun tahkik edilen bazı çalışmaları için bk. Cevdet Kılıç, “Ebherî’nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ’daki Kaynakları”, *Felsefe Dünyası*, sy. 2 (2006): 86-132; Zeynelabidin Hüseyini, “Esirüddin Ebherî Felsefesinde İnsani Nefs”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 2 (2017): 1031-1056; Heidrun Eichner, “Essence and Existence: Thirteenth Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology”, *The Arabic, Hebrew and Latin Re-*

ci simalarından olan Ebherî'nin eserlerinin büyük bir kısmının henüz yazma halinde olması, onun hakkında bütüncül bir resmin ortaya konulmasına engel teşkil etmiştir.

Ebherî hakkında yapılan çalışmalarda karşılaşılan en önemli sorunlardan birisi Ebherî'nin eserlerinin tarihsel kronolojisinin net olarak bilinmemesidir. Bazı yazar ve düşünörlere ait eserlerin tarihsel kronolojisinin bilinmemesi, sorun teşkil etmemekle birlikte Ebherî söz konusu olduğunda bu durum ciddi bir sorun olarak tebarüz etmektedir. Zira Ebherî, aynı konu hakkında farklı eserlerinde birbiriyle çelişkili olan fikirleri ileri sürmektedir. Şayet bu kronolojinin bilinmesi, Ebherî'nin tarihsel süreçte nasıl bir fikri dönüşüm geçirdiğini tespit etmesi bağlamında önemli katkılar sağlayacaktır ve dolayısıyla onun mesele ve konular hakkındaki son tercihlerini yorumlamaya imkân tanıyacaktır.¹

Ebherî'nin eserleri incelendiğinde ilk sorun Ebherî'nin neden ansiklopedik ve benzer nitelikteki on iki eseri yazdığı hususudur. İkinci sorun Ebherî, örneğin bir eserinde bir mesele ve konuyu savunup gerekçelendirirken diğer eserlerinde aynı görüşü reddetmekte ve bunun aleyhine gerekçeler öne sürmektedir. Söz gelimi Ebherî *Tenzilü'l-Efkâr*'da "vücûd"un

ception of Avicenna's Metaphysics, ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2012), 123-152; Andreas Lammer, "Eternity and Origination in the Works of Sayf al-Dîn al-Âmidî and Athîr al-Dîn al-Abharî: Two Discussions from the Seventh/Thirteenth Century", *The Muslim World* 107, sy. 2 (2017): 432-481. Son dönemlerde Ebherî'nin bazı eserleri de tahkik edilmiştir bk. Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik* (İnceleme kısmı) thk. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1419/1998); Hüseyin Çelik, "Ebherî'nin *Telhisü'l-Hakâik İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlîli*" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2019); Sultan Turan, "Esîrüddin el-Ebherî'nin *Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi*" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016); Abdulaziz Samet Koca, "Ebherî'nin *Risâletü'l-Melâli İsimli Eserinin Tahkik, Tercüme ve Neşri*" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi 2024); Nur Belek, "Esîrüddin el-Ebherî'nin *Beyânü'l-Esrâr Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)*", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018); Mehdi Hazanzâde, *Tashîhu Kitâbi Zübdetü'l-Esrâr* (Tahran: Tahran Dânişkend-i İlâhiyât u Meârif-i İslâmî, 2016). Yine Ebherî'nin *Unvânü'l-Hak ve Burhânü's-Sıdk* eseri Zeynelabidin Hüseyini tarafından tahkik edilmiş ve 2024 yılında İbn Haldun Üniversitesi Yayınları tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Ebherî'nin *Tenzilü'l-Efkâr* eseri Mahmut Ay ile Mustafa Borsbuğa tarafından ve *Merâsidü'l-Mekâsid* eseri ise yine Mustafa Borsbuğa ve Sümeyye Şehide Can tarafından tahkik edilmiş olup 2024 yılında İbn Haldun Üniversitesi Yayınları tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Ebherî'nin *Tenzilü'l-Efkâr* eseri, Hüseyin Sarioğlu editörlüğünde 2022 yılında Kâmil Kömürücü ile Ekrem Sefa Gül tarafından tahkik ve tercüme edilerek Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından yayımlanmıştır ancak eserin neşrinde dirâse kısmı mevcut değildir. Son olarak Ebherî'nin *Müntehal-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr* eseri de Fâris b. Âmir el-Acmî ve Abdullah b. Abdulaziz el-Gizzî tarafından tahkiki yapılmış ve Dâru Fâris tarafından 2022 yılında neşredilmiştir.

1 Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibi Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 135; Muhammet Fatih Kılıç, *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 20.

hem mümkünlerde hem de Zorunlu varlık’ta mâhiyete zâit olduğunu dile getirmekte ve bu görüş lehine gerekçelendirme yapmakta iken¹ diğer bazı eserlerinde, “vücûd”un mümkünlerde mâhiyete zâit; Zorunlu varlıkta ise vücûd ile mâhiyetin aynı şeyler olduğunu kabul etmekte ve buna yönelik gerekçeler ileri sürmektedir.² Bu sebepten dolayı, Ebherî’nin eserlerinde bir konu veya mesele hakkındaki fikrini tutarlı bir şekilde tespit edebilmek için onun eserlerindeki söz konusu bu kronolojinin belirlenmesi ve muayyen bir tasnife göre yorumlanması gerekmektedir.

Bu sorun, bazı araştırmacılar tarafından da fark edilmiş ve buna yönelik bir takım çözüm önerileri de ileri sürülmüştür. Bunlardan birisi Heidrun Eichner’in savunduğu ve Andreas Lammer’ın da ondan alımladığı tasniftir.³ Heidrun Eichner, Ebherî’nin eserlerini *umûr-i âmme* kitapları ve *ilm-i küllî* kitapları şeklinde ikili bir tasnife tabi tutmayı teklif etmektedir. Eichner, bu tasnifi Ebherî’nin ansiklopedik eserlerinin metafizik kısımlarıyla ilişkili olarak temellendirmektedir. Bu tasnife göre Ebherî’nin *umûr-i âmme* kitapları Râzî’nin kitaplarıyla ilişkilendirilirken *ilm-i küllî* tarzındaki eserleri ise İbn Sînâ’nın kitaplarıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla ona göre Ebherî’nin *ilm-i küllî* tarzındaki eserleri İbn Sînâcı bir tarz ve şemayı ortaya koyarken *umûr-i âmme* kitapları, Râzîci bir tarzı sergilemektedir.⁴

Eichner’e göre Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, *Zübdetü’l-Esrâr*, *Beyânü’l-Esrâr*, *Telhîsü’l-Hakâ’ik*, *Risâletü’l-Metâlî*, *Zübdetü’l-Esrâr* ve *Unvânü’l-Hak* gibi eserlerinin metafizik kısımlarının vücûd bahislerinde ilm-i küllî olarak İbn Sînâcı ontolojik perspektifi benimsemekte; *Tenzîlü’l-Efkâr*, *Kesfî’l-Hakâ’ik*, *Münteha’l-Efkâr* ve *Merâsidü’l-Mekâsîd* gibi eserlerinde ise mevcûdâta yüklem olan ve genel ilkelere karşılık gelen Râzîci umûr-i âmme tarzını takip etmektedir.⁵

Eichner, Ebherî’nin Râzî ve İbn Sînâ arasındaki geliştirdiği bu yöntemlerin temelde onun bir arayış içinde olduğuna kanıt teşkil ettiğini ifade eder.

1 Ebherî, *Tenzîlü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 34^a.

2 Ebherî, *Merâsidü’l-Makâsîd* (Ragıp Paşa, nr. 826/2), 146^b; Ebherî, *Kesfî’l-Hakâ’ik*, 247; Ebherî, *Unvânü’l-Hak* (Nadir Eserler, nr. 3134), 37^b; Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr* (Murad Molla, nr. 1107/1), 38^b.

3 Lammer, “Eternity and Origination in the Works of Sayf al-Din al-Âmidî and Athîr al-Din al-Abharî”, 460.

4 Heidrun Eichner, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context* (Habilitationsschrift, Halle-Wittenberg: Martin-Luther Universität, 2009), 97.

5 Eichner, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy*, 106-116.

Çünkü bu yöntem farklılığı, konu ve meselelerin ele alınmasında belirleyici olduğu gibi düşünürün duruşunu ve tavrını da belirlemektedir. Zira Ebherî, bir taraftan Râzî üzerinden kelâmî ekolünü, diğer taraftan hükemâ üzerinden İbn Sînâ ve takipçilerini; öte yandan Sühreverdi üzerinden İshrâkî dizgeyle hesaplaşmaktadır. Ancak Eichner’in Ebherî’nin eserleri hakkında ileri sürdüğü “umûr-i âmmе” ve “ilm-i küllî” tasnifi hususunda esas aldığı ölçütler tartışmaya açık niteliktedir. Çünkü Ebherî’nin çalışmaları hakkında ileri sürülen bu tasnifte metafiziğin fizikten önce ya da sonra gelmesi belirsiz hale gelmekte ve önemsizleşmektedir. Oysa Ebherî’nin on iki eseri incelendiğinde; *Hidâyetü’l-Hikme*, *Zübdetü’l-Esrâr*, *Beyanü’l-Esrâr*, *Telhîsü’l-Hakâ’ik*, *Risâletü’l-Metâlî* ve *Unvânü’l-Hak* gibi eserlerinde *mantık-fizik-metafizik* sıralamasını benimsediği tespit edilmektedir. Dolayısıyla Ebherî’nin mantık-fizik-metafizik şeklindeki bu sıralama tarzı, İbn Sînâ’nın *Uyûnü’l-Hikme*, *Kitabü’n-Necât* ve *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* gibi eserlerinin sıralamasıyla paralellik arz etmektedir. Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*¹ ve *Zübdetü’l-Esrâr*² kitaplarında metafiziği “ilâhiyât” şeklinde isimlendirirken *Unvânü’l-Hak*, *Risâletü’l-Metâlî* ve *Telhîsü’l-Hakâ’ik*’te “el-ilmü’l-ilâhî”³ ve *Beyanü’l-Esrâr*’da ise “mâ ba’t-tabîa’a”⁴ şeklinde bir isimlendirme kullanmaktadır.

Ebherî *Tenzîlü’l-Efkâr*, *Keşfü’l-Hakâ’ik*, *Münteha’l-Efkâr*, *Merâsidü’l-Mekâsıd* ve *Zübdetü’l-Hakâ’ik* adlı eserlerinde ise daha önce ismi geçen eserlerinden farklı olarak *mantık-metafizik-fizik* şeklinde öncelik-sonralık sıralamasını takip eder. Ebherî’nin benimsediği bu sıralama yöntemi ise hem İbn Sînâ’nın *Dânişnâme-i Alâî* eseri hem de Râzî’nin, *el-Mûlahhas* ve *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye* adlı eserlerinin sıralamasıyla aynıdır. Ebherî; *Tenzîlü’l-Efkâr*, *Münteha’l-Efkâr* ve *Merâsidü’l-Mekâsıd* eserlerinde metafiziği “el-ilmü’l-ilâhî”⁵ şeklinde isimlendirirken *Keşfü’l-Hakâ’ik* ve *Zübdetü’l-Hakâ’ik*

1 Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, 183.

2 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Zübdetü’l-Esrâr* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Karaman İl, nr. 1118/1), 68^b.

3 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Telhîsü’l-Hakâ’ik* (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1618), 66^b; Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Unvânü’l-Hak ve Burhânü’s-Sıdk* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Nadir Eserler, nr. 3134), 37^a; Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Risâletü’l-Metâlî* (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1618), 87^b.

4 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Beyanü’l-Esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 1107/1), 45^b.

5 Ebherî, *Merâsidü’l-Makâsıd* (Ragıp Paşa, nr. 826/2), 145^a; Ebherî, *Münteha’l-Efkâr* (Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/2), 279^b; Ebherî, *Tenzîlü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 33^b.

eserlerinde ise “mâ kable’t-tabî’a”¹ şeklinde isimlendirmektedir. Buradan hareketle Eichner’in ilm-i küllî tarzında yazıldığını iddia ettiği *Zübdetü’l-Hakâ’ik*’te metafizik bölümü fizik bölümünden önce yerleştirilmiştir.

Ayrıca Eichner’in bu tasnifinde kitapların metafizik kısımlarında ele alınmış meselelerin öncelik ve sonralık sıralamasının etkili olduğunu söylemek de tutarlı değildir.² Şöyle ki Eichner’in ilm-i küllî tarzı kitaplardan olduğunu söylediği *Zübdetü’l-Esrâr*’da Ebherî, metafizik kısmının girişinde umûr-i âimme başlığını kullanarak bu başlık altında birlik-çokluk, kadîm-hâdis, illet-malûl, tümel-tikel ve özel-genel meselelerini tartışmaktadır.³ Benzer biçimde Ebherî, yine Eichner’in ilm-i küllî tarzındaki eserlerden biri olarak gördüğü *Telhîsü’l-Hakâ’ik*’in hemen başında “öncelikli olarak ele alınması gereken meseleleri”⁴ ele almakta ve bunları zorunlu, mümkün, cevher ve araz olarak sıralamaktadır.⁵ Dolayısıyla Eichner’in bu tasnifinde Ebherî’nin birtakım metafizik konularda İbn Sînâcı tavrı devam ettirip ettirmediğini dikkate aldığını söylemek mümkündür. Örneğin sudûr meselesinde Eichner’in ilm-i küllî tarzında olduğunu öne sürdüğü bütün eserlerinde Ebherî, İbn Sînâcı argümanları büyük ölçüde savunurken; Eichner’in umûr-i âimme tarzında olduğunu söylediği *Tenzîlü’l-Efkâr, Münteha’l-Efkâr ve Keşfü’l-Hakâ’ik*’ta ise sudûr teorisinin argümanlarını eleştiri konusu kılarak bu hususta İbn Sînâcı tavra mesafeli bir yaklaşım sergilemektedir.⁶ Fakat şu da var ki Eichner’in umûr-i âimme tarzında gördüğü *Merâsîdü’l-Mekâsîd*’ta Ebherî, sudûr teorisinin ilke ve işleyişi hakkında bir itiraz ileri sürmemektedir. Dolayısıyla bunlar göz önünde bulundurulduğunda Eichner’in umûr-i âimme ile ilm-i küllî tasnifinde Ebherî’nin İbn Sînâcı pozisyonlara karşı olan olumlu-olumsuz tutumunun da tam olarak belirleyici olmadığı ifade edilebilir.⁷

Eichner’in, Ebherî’nin eserleri hakkındaki “ilm-i küllî” ile “umûr-i âimme” tasnifinin sorunlu olduğunu ileri süren bazı araştırmacılar ise

1 Ebherî, *Keşfü’l-Hakâ’ik*, 237; Ebherî, *Zübdetü’l-Hakâ’ik* (Murad Molla, nr. 1107/1), 151^a.

2 Kılıç, *Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi*, 18-19.

3 Ebherî, *Zübdetü’l-Esrâr* (Karaman İl, nr. 1118/1), 68^b.

4 Ebherî, *Telhîsü’l-Hakâ’ik* (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1618), 88^b.

5 Ebherî, *Telhîsü’l-Hakâ’ik* (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1618), 88^b.

6 Kılıç, *Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi*, 16.

7 Kılıç, *Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi*, 19.

Ebherî’nin vücûd meselelerinin isimlendirmesiyle bağlantılı olarak zikrettiği *tekâsîmü’l-vücûd*, *ilm-i küllî* ve *umûr-i âmme* gibi ifadelerin metafizik meselelerin içeriğini tayin etme konusunda belirleyici olmadığını vurgular.¹ Hatta bu araştırmacılara göre, bu hususta Ebherî’nin eserlerindeki metafizik ile fizik kısımlarının öncelik ve sonralık sıralamasının, metafizik konu ve meselelerin Râzîci veya İbn Sînâci bir perspektiften yazılmasını zorunlu kılmamakta, dahası metafizik-fizik veya fizik-metafizik şeklindeki öncelik ve sonralık sıralaması, medreselerdeki eğitim kaygısından hareketle kurgulanmıştır.² Dolayısıyla Eichner’in Ebherî’nin eserleri hakkındaki söz konusu bu tasnifi, Ebherî’nin eserlerindeki telif sorununa bir çözüm sunmaktan uzaktır.

Kanaatimizce Ebherî’nin eserlerindeki telif sorununu aşmak, onun eserlerini belirli bir sıralamaya tabi tutmayı gerektirmektedir ki bu telif sorunu, onun eserlerinin tarihsel kronolojisini bilmeye dayanmaktadır. Ebherî’nin eserlerinin *hâtîme*, *ferâğ* ve *ketebe* kayıtları incelendiğinde bunların birkaçı dışında, birçoğunun hangi tarihlerde yazıldığı bilinmemektedir. İşte bu durum, Ebherî’nin eserlerine ait kronolojinin net olarak bilinmesine engel oluşturmaktadır. Bununla birlikte Ebherî’nin bazı eserlerinden hareketle, bunlardan hangisinin önce, hangisinin sonra yazıldığına dair birtakım bilgiler bulunmaktadır. Ebherî’nin bizzat öğrencisi Debîrân Necmeddin el-Kâtîbî tarafından istinsah edilen ve *Beyânü’l-Esrâr*, *Telhisü’l-Hakâ’ik*, *Risâletü’l-Metâli’*, *Zübdetü’l-Hakâ’ik* eserlerini barındıran mecmua 627/1230’da bitirilmiştir. Dolayısıyla bu eserler, 627/1230’da veya bu tarihten önce yazılmış olmalıdır.³ Ebherî’nin *Keşfü’l-Hakâ’ik* adlı eserinin elimize ulaşmış en eski nüshası dikkate alındığında ise bu eserin, Ebherî henüz hayatta iken Muhammed İbn Muhammed er-Râzî (ö. 666/1268) tarafından 642/1244 yılında istinsah edildiği ve dolayısıyla *Keşfü’l-Hakâ’ik*’in ya bu tarihte ya da bu tarihten önce istinsah edilmiş olduğu söylenebilir.

1 Eşref Altaş, “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramını Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”, *İslam İlim ve Düşünce Gelenğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 20.

2 Altaş, “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramını Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”, 170-171.

3 Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr* (Murad Molla, nr. 1107/1), 58°.

Benzer şekilde Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*’nin hâtimesinde filozofların görüşlerini detaylı okumak isteyenleri *Zübdetü’l-Esrâr* adlı eserine yönlendirmektedir. Bu ise *Zübdetü’l-Esrâr*’ın *Hidâyetü’l-Hikme*’den önce telif edildiğini göstermektedir. Fakat bu iki kitaptan herhangi birisinin tarihi bilinmediğinden tarihlendirmeye yönelik bir tahmin yürütmek mümkün değildir.¹ Yine Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*’ta *Merâsidü’l-Mekâsîd* ile *Keşfü’l-Hakâ’ik* isimli eserlerine atıfta bulunmaktadır.² Ebherî’nin *Tenzilü’l-Efkâr* eserinin mantık kısmına *Ta’dilü’l-Mi’yâr fî Nakdi Tenzîli’l-Efkâr* isimli eleştirel bir şerh yazan Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Ebherî’nin bu eserinin, onun mantık ve felsefe kısmında düşüncesinin ulaştığı nihaî noktayı betimlediğini ifade eder.³ Nitekim Ebherî’nin kendisi de eserin önsözünde bu hususa şöyle değinmektedir:

Biz bu eserde, felsefî ilimler ile mantıkî ilkeler hususunda kendi görüşümüzün (ra’yunâ) karar kıldığı ve fikirlerimizin ulaştığı şeyleri ortaya koyacağız ve ayrıca bu kitapta yaygın usûl ve yöntemlerin çoğunluğunun geçersiz olduğunu izah edeceğiz.⁴

Ebherî’nin bu ifadesine dayanarak bu kitabın, onun son dönem kitaplarından veya son kitabı olabileceğini söylemek uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Nitekim Ahmed Haitham al-Rahim de İbn Sînâ sonrası felsefî geleneğin seyri hakkındaki çalışmasında Ebherî’nin bu eserinin son eseri olabileceğini ifade etmektedir.⁵ Ebherî’nin eserlerindeki telif sorununa yönelik bütün bu tespit ve yorumlar dikkate alındığında net kronolojik bir tasnif yapmak mümkün gözükmemektedir. Fakat buna rağmen, ortaya konulan bu tespit ve bilgilerin Ebherî’nin metafizik düşüncesine yönelik yorumlarda kısmen de olsa katkı sağladığı izahtan varestedir.

Ebherî’nin, kelimacılarla filozoflar arasındaki ihtilaflı on sekiz meseleyi Eş’arî kelâmı perspektifinden savunduğu *Tahrîru’d-Delâ’il* adlı eseri dışarı-

1 Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, thk. Mevlânâ Muhammed Saâdet Hüseyin (Karaçi: Mektebetü Büsrâ, 1432/2011), 122.

2 Esîrüddin el-Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk Hâşiye ale’l-Mûlahhas* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2319), 38^b.

3 Nasîrüddin et-Tûsî, “Ta’dilü’l-Mi’yâr fî Nakdi Tenzilü’l-Efkâr” *Mantık ve Mebâhisü’l-elfâz: Mecmûa-yi Mütûn ve Makâlât-ı Tahkikî*, nşr. Mehdi Muhakkık - Toshihiko Izutsu (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Fehrengî, ts.), 24.

4 Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 1^b.

5 Ahmed Haitham al-Rahim, “*The Creation of Philosophical Tradition: Biography and the Reception of Avicenna’s Philosophy*” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Yale University, 2009), 123.

da bırakılırsa,¹ Ebherî’nin eserlerini ikili bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Bu tasnifte birinci kısımda yer alan eserler, *ilk dönem eserleri*; ikinci kısımda yer alanlar ise *son dönem eserleri* olarak belirlenebilir.² Birinci kısımda yer alan eserler, Ebherî’nin kendisinden talep edilmesi üzerine telif edilen eserlerdir. Muhtemelen daha çok muhâtabın ilmî seviyesinin dikkate alındığı bu eserler, kısa veya orta hacimli mantık, metafizik ve tabiat felsefesini ihtiva eden ansiklopedik nitelikteki eserlerdir. Ebherî’nin söz konusu birinci grup eserlerinde, kısmî karşı çıkışlar ve farklılıklar olsa da İbn Sînâcî yaklaşımı benimsediğini ifade etmek mümkündür. Söz konusu eserlerde “mütakellim”, “işrâkî” ve “hükemâ” taraflarına yönelik eleştiriler çok nadirdir. Bu eserlerden yedi tanesi bizzat istek üzerine yazıldığı açık şekilde dile getirilmekte ve *Beyânü’l-Esrâr*’da ise bu, imâ yoluyla ifade edilmektedir. Söz konusu birinci gruptaki eserler *Merâsidü’l-Mekâsîd*,³ *Hidâyetü’l-Hikme*,⁴ *Risâletü’l-Metâlî*,⁵ *Zübdetü’l-Hakâ’ik*,⁶ *Unvânü’l-Hak*,⁷ *Telhisü’l-Hakâ’ik*,⁸ *Beyânü’l-Esrâr*⁹ ve *Zübdetü’l-Esrâr*¹⁰ adlı kitaplardır. Nitekim Ebherî’nin kendisi bizzat *Münteha’l-Efkâr* eserinde bazı dost ve arkadaşları için metafizik ve tabiat felsefesi hakkında birçok risâle ve muhtasar eser yazdığını şöyle dile getirmektedir:

Ben, daha önce bazı dostlar için felsefî ilimler hakkında birçok *risâle* ve *muhtasar* eserler yazdım. Taleplerin muktezasınca, bu eserlere birçok kitaptan ulaştığım bilgileri ekleyerek hızlıca telif ettim. Ayrıca aklıma düşen bazı bilgileri de bunlara ekledim. Şimdi ise kendisinde hakkın talep edildiği ve doğrunun tercih edildiği bir kitap yazmayı hedefledim ve bu kitapta yalnızca *burhânî kıyaslar* ile *yakînî hüccetlerin* gerektirdiği şeyi yazacağım. Dolayısıyla bu kitabı sadece bu gayeye göre telif ettim.¹¹

1 Ebherî’yi bir Eş’arî kelâmcı olarak değerlendiren bir çalışma için bk. Sezen Atlı, “*Esirüddin El-Ebherî’nin kelâmî görüşleri*” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, 2004).

2 Ebherî’nin eserleri hakkındaki bu ikili tasnifi ilk defa dile isim Muhammet Fatih Kılıç’tır. Bk. Kılıç, *Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi*, 19.

3 Ebherî, *Merâsidü’l-Makâsîd* (Ragıp Paşa, nr. 826/2), 94^b.

4 Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, 148.

5 Ebherî, *Risâletü’l-Metâlî* (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1618), 98^b.

6 Ebherî, *Zübdetü’l-Hakâ’ik* (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1618), 136^b.

7 Ebherî, *Unvânü’l-Hak* (Murad Molla, nr. 1107/1), 1^b.

8 Ebherî, *Telhisü’l-Hakâ’ik* (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1618), 58^b.

9 Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr* (Murad Molla, nr. 1107/1), 1^b.

10 Ebherî, *Zübdetü’l-Esrâr* (Karaman İl, nr. 1118/1), 2^b.

11 Ebherî, *Münteha’l-Efkâr* (Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/2), 74^a.

Ebherî’nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere onun, bu eserlerinde daha çok hedef kitlesini dikkate aldığı ve bunları kendisine iletilen talepler doğrultusunda telif ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca onun, bu eserlerinde kendi fikrî birikimini ve özgün görüşlerini çok az şekilde ortaya koyduğu söylenebilir. Nitekim eserlerin muhtevaları dikkate alındığında bu, tespit edilebilecek bir durumdur. Ebherî, söz konusu bu birinci gruptaki eserlerinde daha çok Meşşâî gelenekten istifade etmekte ve İbn Sînâcî Meşşâî felsefenin temel kavramsal ve düşünce yapısını ve prensiplerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Sonuç olarak birinci grupta yer alan eserlerin, Ebherî’nin hayatının ilk dönemlerinde ele aldığı eserler olduğunu söylemek, uzak bir ihtimal olarak görünmemektedir.

Ebherî’nin *Tenzîlü’l-Efkâr*,¹ *Münteha’l-Efkâr*, *Keşfü’l-Hakâ’ik* ve *eş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* gibi ikinci kısımda yer alan son dönem eserleri ise diğer sekiz eserinden farklı olarak onun kendi görüşlerinin belirginleştiği, farklı ekol ve isimlerin eleştirildiği ve süzgeçten geçirildiği kitaplar hüviyetindedir.

Söz konusu bu eserlerin mukaddimelerinde bunların, Ebherî’nin ilk dönem eserlerine nazaran farklılık teşkil ettiği bariz bir şekilde görülmektedir. Bu eserlerde Ebherî, bir arayış içerisinde. Ebherî, özellikle Râzî, Sühreverdî, Platon, hükemâ ve mütekellimîn gibi isim ve ekollerin yaklaşımlarını farklı bağlamlarda eleştiri ve tenkit konusu kılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Ebherî, bütün bu isim ve ekollerle bir hesaplaşma içindedir. Ebherî, Râzî’nin argümanlarının yanı sıra İbn Sînâcî argümanları da eleştirel bir gözle değerlendirmekte ve hatta bazen Râzî ile bir mesele ve konu bağlamında fikrî olarak aynı kanaati paylaşıp da Râzî’nin delillerini tenkit etmekte ve ondan metodolojik yapılandırma konusunda ayrışmaktadır.

Ebherî’nin eserlerine yönelik bu tasnifin, eserlerin kronolojisiyle ilgili sınırlı düzeydeki bulgu ve yorumlarla da uyumlu olduğu söylenebilir. Böylelikle Ebherî’nin birinci gruptaki eserleri, İbn Sînâcî yaklaşım ve nosyonun belirgin olduğu erken dönem eserleri olarak yorumlanabilir. Bunun yanı sıra Ebherî’nin ikinci gruptaki *Tenzîlü’l-Efkâr*, *Münteha’l-Efkâr*, *Keşfü’l-Hakâ’ik* ve *eş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* eserleri ise son dönem eserleri olarak nitelendirmek mümkündür. Nitekim Ebherî, bu eserlerde hem İbn Sînâcî

1 Bk. Ebherî, *Tenzîl* (Laleli, nr. 2562), 1^b.

hem de Râzîci pozisyonları daha eleştirel bir yöntemle incelemekte ve tahlil süzgecinden geçirmektedir ve bundan dolayı da bu eserler olgunluk dönemi eserleri olarak tanımlanabilir. Ayrıca bu tasnife dayanarak Ebherî’nin, tarihsel süreçte başlangıç itibarıyla metafizik konularda İbn Sînâ takipçiliği pozisyonundan uzaklaşarak son dönemlere doğru tahkikî ve yer yer sentezci bir tavra evrildiği ve bunu benimsediği söylenebilir.¹

Buradan hareketle Ebherî’nin, kendi özgün fikir ve düşüncelerini ikinci grupta yer alan son dönem eserlerinde dile getirdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca ilk dönem eserlerinden olan *Merâsidü’l-Mekâsıd* dışarda tutulacak olursa, onun son dönem eserleri, ilk dönem eserlerine nispetle daha hacimlidir. Şu halde onun, son dönem eserlerinde ele aldığı meselelerle ilgili müteaddit kanıtlar kullandığı ve bu kanıtlara ilişkin daha geniş çerçevede değerlendirmeler yapma imkânı bulduğunu söyleyebiliriz. Zira Ebherî, son dönem eserlerinde birçok bağlamda “bize gelince”, “bize göre” şeklindeki ibareleri de kullanmaktadır.² Bu durumda Ebherî’nin son dönem eserlerinde kendi görüşlerini doğrudan yansıttığını söylemek yanlış olmasa gerek.³

Kısaca ifade edilirse, Ebherî’nin son dönem eserleri dikkate alındığında Ebherî, pür bir İbn Sînâcı değildir, aksine o, bu eserlerinde kendisine özgü bir çizgi ve tavır geliştirmeye çalışan biri olarak tebarüz etmektedir. Ebherî’nin ilk dönem küçük ve muhtasar nitelikteki eserleri ise pedagojik bir gayeyle kaleme alındığı söylenebilir. Dolayısıyla onun son dönem eserleri, onun özgün görüşlerini ihtiva eden kitaplar olarak kabul edilebilir. Bu nedenle onun eserlerinde aynı konu hakkında fikirleri çeliştiğinde bu durumda son dönem eserlerinin dikkate alınması gerektiğini düşünmekteyiz.

3.2. YENİ BİR YÖNTEM ARAYIŞI BAĞLAMINDA EBHERÎ’NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ

Ebherî, metafizik, kelâm, mantık, tabiat felsefesi, cedel, astronomi, geometri ve matematik alanlarda eserler telif etmiş ve yıllarca medreselerde eği-

1 Benzer bir yaklaşım için bk. Kılıç, *Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi*, 23.

2 Ebherî, *Keşfü’l-Hakâ’ik*, 302, 344, 356; a.mlf., *Tenzilü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 45^b, 54^b; a.mlf., *Münteha’l-Efkâr* (Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/2), 88^b.

3 Kılıç, *Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi*, 26.

tim vermiş entelektüel bir kişiliktir. Onun eserleri de daha kendisi hayatta iken medreselerde okutulmuş ve meşhur olmuştur.¹ Ebherî’yi başarılı kılan niteliklerden birisi de onun söz konusu bu alanlarda eserler ortaya koymuş olmasının yanı sıra, bu alanlardaki birikim ve yetkinliğidir. Bu derinlik ve vukûfiyet, onun eserlerinde konu ve meseleleri daha bütünlüklü ve eleştirel bir tarzda incelemesine imkân tanımıştır.

XIII. yüzyılın belirgin simalarından olan Ebherî’nin sivrildiği alanlardan birisi de mantık ilmidir. İbn Sînâcı meşşâî gelenek, başta Tûsî olmak üzere, Ebherî ve onun öğrencisi Debîrân Necmeddin el-Kazvîni ve Hûnecî (ö. 646/1248) tarafından önemli bir aşamaya getirilmiştir. Öyle ki İbn Sînâcı meşşâî gelenek bunlar tarafından gözden geçirilerek tadil edilmiştir. Özellikle de Meşşâîliğin dili olarak sayılan mantık, bunlar tarafından faal akıl olmaksızın yeniden tanımlanarak ele alınmaya çalışılmış ve mantığın konusunun ne olduğu detaylı şekilde incelenmiştir. Nitekim ekoller ve kişiler üzerinden mantığın tanımı, konusu, konumu ve işlevi hakkında devam eden bu tartışmalar sebebiyle ortaya konulan birikim sebebiyle XIII. yüzyıl İslâm mantık tarihinin *altın çağı* olarak addedilmiştir.² Yine bu düşünürlerin mantık alanındaki yeni tespit ve girişimleri sonraki dönemlerde de Sirâcuddin el-Urmevî (ö. 682/1283) ve Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) ve Seyyid Şerif Cür-cânî (ö. 816/1413) tarafından daha da geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir.³

Ebherî’nin yukarıda değinilen ikinci gruptaki eserleri dikkate alındığında bunlarda felsefenin; metafizik, ilâhiyyât, mantık ve tabîiyyât gibi konularının eleştirel bir yöntemle ele alınması dikkat çekicidir. Ebherî’nin bu ikinci gruptaki eserleri aslında bir arayış, bir sentez ve bir yenilik isteğinin şekillenmiş hali olarak da görülebilir. Çünkü Ebherî’nin bu eserlerinde en belirgin tema, bu eserlerin Ebherî’nin, İbn Sînâcı-Meşşâî felsefeye yönelik *ta’dîl ve revize etme* gayesinin soyutlaşmasıdır. Ebherî bu tadil ve revize arayışını da üç dizge üzerinden hedeflemektedir. Bunlar Kelâm, İşrâk ve Meşşâî gelenekleridir. Dolayısıyla Ebherî, İbn Sînâ felsefesini yeniden düzenlemeyi ve yapısını güçlendirmeyi söz konusu bu üç ekol üzerinden gerçekleştirmeye

1 Öğrencisi İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*’da hocası Ebherî’nin yaşadığı dönemde bazı eserlerinin medreselerde okutulduğunu ve bu eserlerinin çokça bilindiğini ifade etmektedir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 5: 313.

2 Fazlîoğlu, *Kayıp Halka*, 237.

3 Fazlîoğlu, *Kayıp Halka*, 237.

ye çalışmaktadır. Ebherî, Râzî üzerinden Kelâm, Sühreverdî üzerinden İşrâkîlik ve hükemâ üzerinden ise Meşşâilik eleştirisini ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bu isimler sembolik niteliktedir. Dolayısıyla o, daha çok ekol ve gelenekleri hedef olarak belirlemiştir.

Onun bu özgün arayış ve perspektifini şu şekilde değerlendirme de olanaklıdır: Ebherî, felsefî duruşunu bu isimlerle hesaplaşarak, bunlar üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Bunun gerekçesi ise Ebherî’nin eserlerinde gerek meseleler, gerekse tertip bağlamında büyük ölçüde Râzî ve Sühreverdî’nin eserlerinden etkilenmiş olmasıdır. Dolayısıyla Râzî’nin Eş’arîlikte; Sadrüşşerîa’nın (ö. 747/1346) Mâtürîdîlikte yaptığına benzer bir girişimi Ebherî, İbn Sînâcî felsefede yapmaya çalışmıştır. Yine Ebherî’nin, özellikle Râzî ve Sühreverdî tarafından İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerin *eleştirisini* yaparak İbn Sînâcî felsefeyi canlandırmaya ve tashih etmeye çalıştığı da söylenebilir. Başka bir ifadeyle Ebherî’nin Kelâmî ve İşrâkî geleneklerin birikimiyle hesaplaşarak İbn Sînâcî felsefeyi geliştirmeye ve güçlendirmeye çalıştığı söylenebilir.

Bu ifade edilen şeylere rağmen Ebherî’nin bir bütün olarak İbn Sînâ çizgisinden ayrıldığı ve farklı bir ekol veya geleneğe eklemlendiğini söylemek mümkün değildir. Şöyle ki Ebherî birçok eserinde, İbn Sînâ felsefesinin, örneğin sudûr teorisi başta olmak üzere bu teorinin pek çok yönünü eleştiriye tabi tutmakla birlikte, *illiyet zorunluluğu*,¹ *âlemin ezeliliği*,² *mûcib bi’z-zât*³ gibi konularda İbn Sînâ ile hemfikir olduğunu ortaya koyar ve kelâmcıların bu konu hakkında ileri sürdükleri *cevher-i ferd*,⁴ *hudûs* görüşü⁵ ile *fail-i muhtâr*⁶ anlayışlarını eleştirerek bunların aleyhine delilleri ileri sürmektedir.⁷ Buradan hareketle Ebherî’nin, İbn Sînâcî meşşâî felsefesinin eleştirel bir takipçisi ve yorumcusu olduğu söylenebilir. Çünkü Ebherî’nin ikinci gruptaki eserlerindeki duruşu, salt bir takip etme ve tabi olma değildir,

1 Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 52^b; Ebherî, *Münteha’l-Efkâr* (Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/2), 98^a; Ebherî, *Hidâyetü’l-Hikme*, 98.

2 Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 53^b; Ebherî, *Beyânü’l-Esrâr* (Murad Molla, nr. 1107/1), 58^b.

3 Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 51^a.

4 Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 57^b.

5 Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 40^a.

6 Ebherî, *Münteha’l-Efkâr* (Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/2), 88^b.

7 Kılıç, *Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi*, 24.

aksine onun tavrı daha çok eleştirel nitelikte tezahür etmektedir. Bu eleştirel tavrı, söz konusu bu eserlerin muhtevâ ve yönteminde belirgin şekilde görmek mümkündür.¹ Bunun da ötesinde Ebherî’nin, kendisini bir İbn Sînâ taklitçisi veya daha hafif bir tabirle İbn Sînâ nakilcisi olarak görmediği de gayet açıktır.

Şu halde Ebherî’nin, İbn Sînâ’nın Meşşâî felsefesinin kavramsal ve düşünce yapısını yeniden yapılandırma (inşâ), düzenleme ve *tadil* etmeyi hedeflediğini ve ikinci gruptaki eserlerini bu gayeyi gerçekleştirmeye hasrettiğini söylemek mümkündür. Ebherî’yle aynı geleneğe bağlı olsa da Tûsî’nin *Ta’dilü’l-Mi’yâr fi Nakdi Tenzilü’l-Efkâr* üzerinden Ebherî eleştirisi, Ebherî’nin bu arayışına bir reddiye şeklinde yorumlanabilir. Tûsî’nin neden özellikle Ebherî’yi eleştirdiği sorusunun yanıtı da aslında Ebherî’nin İbn Sînâ çizgisindeki Meşşâî felsefeye yönelik tadil ve yenileme çabasıyla ilişkili olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla Tûsî’nin, Ebherî’nin *Tenzilü’l-Efkâr*’da Meşşâî felsefeye yönelik ortaya koyduğu tadil ve eleştirileri önemseydiği ve dikkate aldığı söylenebilir. Dolayısıyla Tûsî’nin bu karşı çıkışı, onun Ebherî’nin bu girişimini zayıf ve haklı bulmamamıyla ilgili olması muhtemeldir. Bunların yanı sıra Tûsî, *Ta’dilü’l-Mi’yâr*’ın hâtimesinde *Tenzilü’l-Efkâr*’ın mantık kısmında yaptığı gibi metafizik ile tabiiyât kısımlarını da eleştiriye tabi tutacağını vadetmektedir. Fakat 666/1268 yılında mantık kısmını bitirdikten üç yıl sonra vefat eden Tûsî, vadettiği şeyi gerçekleştirememiştir. Tûsî, İbn Sînâcı felsefeye yönelik Râzî ve Sühreverdî gibi düşünürlerin eleştirilerini haklı görmediği gibi İbn Sînâ takipçisi olup da bu felsefe tarzına yönelik eleştiriler ortaya koyan Ebherî’yi de haklı bulmamakta ve onu bu hususta tenkit etmektedir.²

Ebherî, yeni bir yöntem arayışı bağlamında, kavramlar inşa etme hususunda da yetkin ve başarılı biridir. Ebherî’nin eserlerinde dikkat çeken yönlerinden birisi, onun tam anlamıyla bir kavramlar inşa etme ve bunları kullanma beceresi göstermesidir. Onun belli kavramları tanımlaması ve inşa etmesi ve bunları belli bir yöntem çerçevesinde kullanması, Ebherî’nin mantık müktesebatı ve yetkinliğinin bir delili olarak görmek mümkündür.

1 Ebherî, *Tenzilü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 1^b, 15^b, 22^a, 24^b, 45^a, 56^b, 57^b.

2 Fazlıoğlu, *Kayıp Halka*, 338.

Onun kavramlardaki derinliği, kavramları kendine özgü bir tarzda tanımlaması, dakikleştirmesi ve bunları düzenlemesindeki mahâreti dikkat çekici niteliktedir. Esasında Ebherî’nin bir mantıkçı olması ve bu mantık nosyonunun etkisi, onun kavramları tanımlaması ve dakikleştirmesinde etkili olduğu iddia edilebilir. Örneğin her ne kadar *tam illet* ile *nâkıs illet* kavramları kendisinden önce kullanılsa da bunların net tanımları ile anlamlarının dakikleşmesi Ebherî’nin eserleri aracılığıyla gerçekleşmiştir.¹ Bu bağlamda özellikle Tûsî’nin ilk olarak Ebherî’nin *Tenzîlü’l-Efkâr*’ın mantık bölümüne eleştirel bir eser yazması da Ebherî’nin bu alandaki derinlik ve vukûfiyetini göstermesi açıdan dikkat çekicidir. Çünkü şayet Ebherî’nin bu derinliği söz konusu olmsaydı Tûsî gibi yetkin bir ismin Ebherî’yi muhatap alması ve eleştirmesi söz konusu dahi olmazdı.

Ebherî eserlerinde -muhtemelen mantıktaki ustalığı ve tecrübesiyle bağlantılı olması nedeniyle- *mantıksal metafizik yöntemi*ni kullanmakta ve bunu yaygın şekilde icra etmektedir. Bununla bağlantılı olarak Ebherî, meseleleri incelerken analitik felsefenin çözümleyici yöntemini de kullanmaktadır. Ayrıca Ebherî, konu ve meselelere ilişkin argümanları çözümleyici mantıksal bir çerçevede yapmaktadır. Söz konusu bu mantıksal yapı ve argümantasyon yöntemi eserlerinin birçoğuna hâkimdir. Aynı şekilde mantık ilmi söz konusu olduğunda onun tarafından geliştirilen tablolar ve harflerin kullanımı bir özgünlük olarak mantık geleneğine katkı sağlamaktadır. Ebherî’nin eserlerinde burhân yöntemi kullanılmakla birlikte daha çok işlevsel olarak *cedell/diyalektik* ve *nazar/hilâf* yöntemi kullandığını söylemek mümkündür.

Bütün bunlar dikkate alındığında Ebherî’nin, ikinci dönem eserlerinde İbn Sînâcı felsefenin kavramsal ve düşünce düzeyinde tadil etme yani yeniden düzenleme ve revize etmeyi hedeflediği söylenebilir. Ebherî’nin, bu eserlerinde Râzî ile Sühreverdî üzerinden Kelâm ile İshrâk felsefesi gelenekleriyle hesaplaşarak süzülmuş ve rafine bir İbn Sînâcılık perspektifi ve anlayışı oluş-

1 Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’dan Ebherî’ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı”, *Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 9, sy.1 (2017): 69-90; Halil İbrahim Üçer, “Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde’nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefi-Kelâmî Kaynakları Üzerine”, *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*, ed. İhsan Fazlıoğlu - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020); Muhammet Fatih Kılıç - Mustafa Borsbuğa, “Hocazâde ve Sinan Paşa’nın Tam İlet Tartışmasına Katkıları: Kelimeteyn fi Bahsi’l-İlleti ve’l-Ma’lûl”, *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - Hacer Ergin Özkan - Bilge Sever Kıyak (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 134-148.

turmayı amaçladığı iddia edilebilir. Bu ise onun tahkikî bir yöntem benimseydiği ve İbn Sînâcî felsefeye yönelik eleştirileri dikkate aldığını göstermektedir.

Yine Ebherî’nin *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*, *Tenzîlü’l-Efkâr*, *Münteha’l-Efkâr* ve *Keşfü’l-Hakâ’ik* eserleri, onun meşşâî geleneğe yönelik yenileme teşebbüsünün tecessüm ettiği eserler olarak da görülebilir. Nitekim Ebherî’nin bu eserlerde kendine özgü bir üslup ve yöntem kullanarak konuları ve bu konulara ilişkin görüşlerini sistematik ve mantıkî bir çerçeve içerisinde sunması; kullandığı didaktik üslubu ile meselelerin anlaşılması için kullandığı mantık örgüsü, bu eserlerin önemini gösterir niteliktedir.¹

Ebherî’nin, İbn Sînâ felsefe geleneğini canlı tutmak ve bu geleneği mesâil ve mekâsîd düzeyinde tahkik etmek için tercih ettiği isimlerin Râzî ve Sühreverdî olması ve dolayısıyla bunlar üzerinden Kelâm ve İşrâkîlik üzerinde durması bilinçli bir tercihin sonucu olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Ebherî, bu isimlerin İbn Sînâ felsefesine yönelttiği eleştirilerini dikkate alarak Kelâm ve İşrâkîlik gelenekleriyle hesaplaşmayı hedeflemektedir. Böylece Ebherî, bu isimlerin İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerinden faydalanmak sûretiyle İbn Sînâcî felsefe geleneğinin yenilenmesi ve gelişmesine katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Ebherî, ikinci gruptaki eserinin mukaddimelerinde iddialı bir üslupla felsefede yani İbn Sînâcî felsefe geleneğinde meşhur olan birçok usulün yanlışlığını ortaya koyacağını,² bu felsefenin delillerinin burhânî olmadığı ve dolayısıyla zayıf olduğunu, pek çok ilkenin şüphelerle malûl olduğunu, meseleler bağlamında nice hataların vaki olduğunu dile getirmekte;³ bu konu ve meseleler hakkında ortaya koyacağı şeylerin ise burhânî kıyaslar ile yakînî delillere dayanacağını vadetmektedir.⁴ Şu halde Ebherî, İbn Sînâcî felsefî anlayışın dışına çıkmadığına göre bu felsefî dizgede bir düzenleme yapmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Bu durumda onun bu düzenlemeyi veya tadili nasıl yaptığı ve bununla neyi hedeflediğini çözümlemek önem arz etmektedir.

1 Cevdet Kılıç, “Ebherî’nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ’daki Kaynakları”, *Felsefe Dünyası* 44, sy. 2 (2006): 86-132.

2 Ebherî, *Tenzîlü’l-Efkâr* (Laleli, nr. 2562), 1^b.

3 Ebherî, *Keşfü’l-Hakâ’ik*, 3-4.

4 Ebherî, *Münteha’l-Efkâr* (Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/2), 113^b.

Ebherî’nin ikinci gruptaki eserleri dikkate alındığında onun bu düzenleme, tadil ve yenileme ile vadettiği şey, metafizik, mantık ve tabiat felsefesi gibi alanların yapısında köklü ve radikal bir değişikliğe gitmeden, bu disiplinlerin içyapısı hakkında düzenlemeler yapmak; bunlarda ortaya konulan meseleler ile cevaplarını yeniden düzenlemektir. Ebherî’nin bu girişimi iki şekilde tezahür etmektedir. İlki metafizik, mantık ve tabiat felsefesi gibi alanların tanzimini ve mesâilinin dizilimini değiştirme şeklinde ortaya çıkarken ikincisi meselelerin ortaya konuluş biçimini ve kanıtlamalarını daha güçlü bir yapıya kavuşturma şeklinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Ebherî ikinci gruptaki eserlerinde yeni bir ilimler tasnifi ortaya koymadığı gibi mevcut ilim anlayışında köklü bir değişiklik de ortaya koymamaktadır. O, daha ziyade İbn Sînâ felsefesinde yer alan metafizik, mantık ve tabiat felsefesi gibi ilimlerin yapısında zayıflık meydana getiren tanzim sorununu gidermek ve mevcut meselelerin çözümünde burhânî ve yakînî olmadığını öne sürdüğü yaklaşımlar yerine burhânî bir çerçeve sunmaktadır.

Ebherî’nin son dönemdeki yani ikinci gruptaki eserleri dikkate alındığında kendisinden önce var olan “ihyâ” hareketlerinin *mevcut geleneği muhafaza gayreti* ile “şükûk” literatürünün *meseleleri tadil ve tashih eden yapısını* birleştirdiğini söylemek mümkündür.¹ Çünkü Ebherî, metafizik, mantık ve tabiat felsefesi alanlarında köklü değişiklik ortaya koymaksızın bir taraftan vazedilen meselelerin tanzimi ve bu meselelerin delillerine ilişkin itirazlarda bulunup tenkit ederken diğer taraftan yeni kanıtlamalar ve yeni tasnifler ortaya koymaktadır. Bu ise Ebherî’nin, İbn Sînâcı felsefenin, Kelâm ve İshrâk geleneklerine ait birikimle detaylı bir şekilde yüzleşmesi ve bu yolla İbn Sînâcı felsefenin güncellenmesi ve varlığını devam ettir-

1 Şükûk kavramı kapsamında belirli bir esere ya da doktrine veya bir teoriye yönelik itiraz ve tashih veya düzenlemeler ele alınmaktadır. Ancak şükûk literatüründe telif edilmiş eserler, benzer nitelikteki “red”, “iptâl” ve “tehâfût” literatüründen kısmen farklı bir yapıdadır. Çünkü şükûk literatüründe bir ilim geleneğinin tümünden reddi ya da ortadan kaldırılması hedeflenmez. Bunun aksine burada temel gaye, bir alanda telif edilmiş eser ve teorilerin eleştirilmesi yoluyla o eser veya teorinin kuvvetlendirilmesi ve pekiştirilmesi hedeflenir. Bk. Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas’ûdî’s Commentary on the Ishârât* (Leiden: Brill, 2015), 45-49; Nicholas Rescher, *Studies in Arabic Philosophy* (Hartford: University of Pittsburgh Press, 1966); Arslan, Mehmet Fatih, “Ta’dilü’l-Kelâm: Kelâmın Felsefeyle Ta’dili”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, sy. 37, (2018): 251-290. Örnek bir metin için bk. Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2319).

mesi çabasında olduğunu göstermektedir. Onun bu çabası, belirgin bir şekilde İbn Sînâcî felsefe geleneğini ihya gayesinde olduğunu göstermektedir. Nitekim Ebherî, şükûk literatürü ile paralellik arz edecek şekilde hem mantık hem de metafizik ile tabiat felsefesi gibi alanlarda bunların tamamen değiştirilmesini vadetmeden yalnızca kısmî bir düzenleme ve revizyon sunmaktadır. Bu durum ise şükûk literatürünün bariz niteliğidir. Dolayısıyla Ebherî’nin birinci gruptaki eserleri, İbn Sînâcî yaklaşım ve nosyonun belirgin olduğu ilk/erken dönem eserleri iken; ikinci gruptaki *Tenzîlül-Efkâr*, *Münteha’l-Efkâr*, *Keşfü’l-Hakâ’ik* ve *eş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* eserleri ise olgunluk ve son dönem eserleridir.

3.3. KİTÂBÜ’Ş-ŞÜKÛK ALE’L-MÛLAHHAS HAKKINDA GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Ebherî’nin olgunluk dönemi eserlerinde hesaplama içinde olduğu ve ısrarla gündeme aldığı isimlerin başında hocası Râzî gelmektedir. Ebherî, söz konusu bu eserlerinde birçok konu ve meselede Râzî’ye yönelik eleştiriler yöneltmektedir. Bunun yanı sıra Ebherî yer yer Râzî’yle aynı kanaati de paylaşmakta ancak metodik yapılandırma ve gerekçelendirme hususunda ondan ayrışabilmektedir. Dolayısıyla Ebherî, birçok konuda Râzî ile aynı düşünmekte iken birçok bağlamda ise kendisinden ayrışmaktadır. Ebherî’nin *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* eseri, Râzî eleştirisine hasrettiği bir kitap olarak mûlahaza etmek mümkündür. Bu eser, birçok açıdan Ebherî’nin, Râzî karşısındaki tavrını ve duruşunu ortaya koyacak niteliktedir. Dolayısıyla bu eser üzerinden Ebherî’nin, Râzî’nin kelâmı karşısındaki tavrını büyük oranda belirlemek mümkündür.

Ebherî’nin, Râzî’ye yönelik olarak şükûk ve eleştiri için özellikle Râzî’nin *el-Mûlahhas* eserini tercih edişi *stratejik* bir tercihtir. Çünkü Râzî’nin *el-Mûlahhas* eseri İbn Sînâcî felsefenin özümsemesinde XIII. yüzyılda yapılan en etkili çalışmalardan biridir. Râzî’nin sunduğu şekliyle İbn Sînâ’nın argümanları, kendisinden sonra hem felsefî hem kelâmî geleneğe bağlı olarak ortaya konan birçok metnin kavramsal temelini oluşturmuştur. Râzî’nin *el-Mûlahhas* eseri, İbn Sînâ sonrası dönemde felsefî ve kelâmî gelenekler arasındaki etkileşimin de en belirgin örneğini ortaya koymakta-

dır.¹ Kanaatimizce Ebherî, Râzî’nin *el-Mûlahhas*’taki İbn Sînâ felsefesinin sunumunu ve anlama tarzını kabul etmemekte ve bunu eleştirmektedir.

Ebherî’nin diğer birçok eserinde de Râzî’yi defalarca ve ısrarlı bir şekilde gündeme alması ve onunla hesaplaşma çabası, kanaatimizce *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* üzerinden daha bütünlüklü ve kapsamlı hale getirilmek istenmektedir. Dolayısıyla *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* eserini Ebherî’nin, Râzî ile olan hesaplaşmasının bir çıktısı veya sonucu şeklinde okumak da mümkündür. Ebherî’nin *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* eseri, tespit edebildiğimiz kadarıyla kitap bazında Râzî’ye yönelik eleştirilerin eser hüviyetini kazandığı bir *numune* konumundadır. Ayrıca Ebherî’nin bu eseri, onun ilmî vukufiyet ve derinliğinin göstermesinin yanı sıra Râzî gibi otorite bir ismi eleştirmesi de ilmî özgüvenini göstermektedir.

Ebherî’nin *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* kitabı, Râzî’ye ait *el-Mûlahhas* eserinde burhânî olmadığı ileri sürdüğü delillerin yanı sıra zayıf ve eleştiriye açık konu ve meseleleri eleştirel bir tarzda incelediği *şükûk* tarzı bir kitaptır. Ebherî, bu eserde mantık, hikmet (özellikle umûr-u âmme bahisleri) ile tabiat felsefesi (et-Tabiyyât) olmak üzere üç bölümde Râzî’nin eserinin belli bölüm ve meselelerini tenkit ederek kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Ebherî’nin eleştirileri hem yöntem hem de mesâil bağlamında görmek gerekmektedir. Bu yönüyle eser, söz konusu bu üç alanda Ebherî’nin Râzî’ye yönelik eleştirilerini mutaala etme imkânı sağlamaktadır.

Fahreddin er-Râzî’nin *el-Mûlahhas* isimli kitabı, İslâm felsefesinin temel meselelerini analitik bir şekilde incelediği ve yeni tercihlerde bulunduğu bir kitap niteliğindedir. Bu eser, İbn Sînâ felsefesine yönelik Râzî eleştirilerinin yoğunlaştığı ve özellikle Eflâtuncu arka planı kullanmaya başladığı bir eser olarak da nitelendirilebilir. Kelâmî bir arka plan kullanmakla beraber Râzî’nin bu eseri, daha çok İbn Sînâ felsefesinin kendi içinde sıkı bir özetini ve eleştirisini içerir. Bu yönüyle eser, Râzî’nin İbn Sînâ’yı nasıl anladığı, hangi meseleleri önemseydiği, hangi meselelere dair

1 Heidrun Eichner, “Varlık ve Mahiyet: Arap-İslâm Felsefesi ve Kelâmında On Üçüncü Yüzyıl Perspektifleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, çev. Ayşe Betül Tekin, sy. 2 (2017): 493-495.

yeni sorular sorduğu şeklinde bir çerçeve sunar. Nitekim gelenekte de eser, İbn Sînâ’ya yönelik Râzî perspektifini tayin için kullanılan kaynaklardan biri olmuştur.¹ Ebherî, özellikle Râzî’ye ait *el-Mûlahhas* eserini tercih etmesinin arkasında söz konusu bu nedenler yattığı kanaatindeyiz.

Ebherî, eserlerinde İbn Sînâ’nın sistemini takip etmekle birlikte öğrencisi olması hasebiyle Râzî’nin eserlerinden de belirgin bir şekilde etkilenmiştir. Ebherî özellikle son dönem kitaplarında İbn Sînâ sistemi ile Râzî sistemi arasında yeni bir sentezin arayışında olduğunu da ileri sürmek mümkündür.

Ebherî *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*’ta mantık ve hikmet (metafizik ve fizik) olmak üzere iki kanaldan Râzî’ye yönelik sistematik bir eleştiri ve şükûk ortaya koyar. Bu şükûk ve eleştirilerin arkasında biri açık diğeri ise örtük iki neden olduğu söylenebilir. Açık neden, eserin mukaddimesinde de belirtildiği üzere Ebherî, Râzî’nin *el-Mûlahhas*’ı hızlı yazdığını ve bundan dolayı onun bazı konu ve bağlamlarda muhtelif hata ve yanlışlara düştüğünü iddia ederek kendisinin bazı kimselerin ricası üzerine bunları telafi edeceğini söylemektedir.² Örtük neden ise eserde her ne kadar dile getirmese de Ebherî, Râzî’nin *el-Mûlahhas*’ta sunduğu İbn Sînâ felsefesinin sunumuna ve anlama tarzına karşı çıkmaktadır.

Yenilenme Dönemi’nde İbn Sînâ’nın merkezî eleştirisinin, Râzî tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Buradan hareketle Ebherî’nin *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*’ta Râzî’nin, İbn Sînâ’ya yönelik ortaya koyduğu bu eleştirileri haklı görmediğini söylemek mümkündür. İşte bu durum, Ebherî’nin, Râzî’ye ait *el-Mûlahhas* eserine bu nitelikte eleştirel bir eser yazmasının nedeni olabilir. Son olarak Ebherî’nin bir taraftan Râzî’nin öğrencisi olduğu ve diğer taraftan İbn Sînâ takipçisi bir filozof olduğu bilinmesine rağmen onun, iki otorite isim arasında nasıl bir felsefî tavır ve duruş geliştirdiği henüz net şekilde bilinmemektedir. Dolayısıyla *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* bu açığı kapatmaya namzet bir eserdir.

1 Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210): el-Mûlahhas”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer, c. 2 (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2017), 445; İsmail Hanoğlu, “Kitabu’l-Mûlahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme Bağlamında Fahrüddin er-Râzî ve İslam Felsefesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 20 (2011): 171-192; Eichner, “Varlık ve Mahiyet: Arap-İslâm Felsefesi ve Kelâmında On Üçüncü Yüzyıl Perspektifleri”, 498-505.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 1^b.

3.4. KİTÂBÜ’Ş-ŞÜKÛK ALE’L-MÛLAHHAS’IN MUHTEVASI

Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*’ta Râzî’nin *Mûlahhas*’ını bir bütün olarak eleştiri ve şükûk konusu kılmamaktadır. Dolayısıyla *Mûlahhas*’ın tüm başlık, konu ve meseleleri tartışmaya açılmamaktadır. Böylelikle Ebherî’nin mukaddimede, *Mûlahhas*’ta birçok konu ve mesele hususunda meydana gelen hata ve yanlışları tashih edeceği ve esere yönelik belli başlı şüpheler ileri süreceği şeklindeki vadine sadık kaldığı söylenebilir. Ebherî’nin, *Mûlahhas*’ın mantık kısmında on bir (11); hikmet kısmında ise on yedi (17) başlık olmak üzere toplamda yirmi sekiz ana başlığı dikkate alarak eleştiriye tabi tuttuğu görülmektedir. Ayrıca bu başlıkların altında mevcut birçok alt başlık da zikredilmeden eleştiri konusu kılınmaktadır. Dolayısıyla başlıkların yirmi sekizden çok daha fazla olduğunu söylenebilir. Ebherî’nin *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*’ta ana başlıkları şu şekildedir:

Mantık kısmındaki temel eleştiri başlıkları: 1. Mukaddimeye yönelik eleştiriler. 2. Tasavvuratın elde edilmesinin keyfiyeti hakkındaki İlk Cümle’ye dair eleştiriler. 3. Önermelere yönelik eleştiriler. 4. Çelişkiye yönelik eleştiriler. 5. Döndürmeye yönelik eleştiriler. 6. Çelişğin döndürülmesine yönelik eleştiriler. 7. Şartlı önermeler hakkındaki eleştiriler. 8. Kıyasa dair eleştiriler. 9. Modal kıyaslara ilişkin eleştiriler. 10. Şartlı kıyaslara dair eleştiriler. 11. Burhâna yönelik eleştiriler.

Hikmet kısmındaki temel eleştiri başlıkları: 1. Umûr-i âmmeye yönelik eleştiriler. 2. Mâhiyete yönelik eleştiriler. 3. Birlik ve çokluk konusuna yönelik eleştiriler. 4. Zorunluluk ve imkâna yönelik eleştiriler. 5. Araz ile cevhere yönelik eleştiriler. 6. Niceliğe yönelik eleştiriler. 7. Niteliğe yönelik eleştiriler. 8. Diğer kategorilere yönelik eleştiriler. 9. İletler ile malûller konularına ilişkin eleştiriler. 10. Harekete dair eleştiriler. 11. Zamana dair eleştiriler. 12. Cisimlerin cevher-leşmesine dair eleştiriler. 13. Cisimlere ait genel hükümler hakkındaki eleştiriler. 14. Astronomiye ait şeyler hakkındaki eleştiriler. 15. Basit elementler hakkındaki eleştiriler. 16. Nefs hakkında eleştiriler. 17. Akıl hususundaki eleştiriler.

Ebherî’nin bizzat zikrettiği başlıklar, ifade edilen bu başlıklar olmasına rağmen başlık zikretmeksizin eleştiri konusu yaptığı onlarca alt başlık da

söz konusudur. Örneğin Ebherî *nicelik* konusuna yönelik eleştiride mekân ve cihetleri belirleyen şeyin ne olduğu gibi birçok alt başlığı da eleştiri konusu yapmakta fakat o, burada alt başlık ismi zikretmemektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Ebherî, *Mûlahhas*’ın sadece yirmi sekiz ana başlığını zikretmekle birlikte zikretmeden eleştiriye tabi tuttuğu birçok alt başlık bulunmaktadır. Tahkik çalışmasında bütün bu alt başlıklar köşeli parantez içinde gösterilmeye çalışıldı.

Çalışmanın bu kısmında *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*’ta Ebherî’nin eleştiri konusu yaptığı bütün konu ve meselelerin detaylı bir dökümünü yapma imkânı söz konusu değildir. Çünkü bu tür bir çalışma, müstakil bir çalışmanın konusudur. Biz, burada sadece belli başlık ve meseleleri inceleme konusu yaparak Ebherî’nin ne yapmaya çalıştığını ve onun Râzî’yi hangi açılardan eleştiriye tabi tuttuğunu ortaya koymaya çalışacağız.

3.4.1. Eserin Metafizik ve Tabiat Kısmı

Ebherî’nin umûr-i âimme bahsinde detaylı bir anlatı ortaya koyduğu konuların başında *vücûd* meselesi gelmektedir. Râzî’ye göre hâricî varlığından şüphe edilse bile yedigen şeklin akledilmesi hususunda şüphe söz konusu olmaz.¹ Ebherî’ye göre Râzî’nin bu ifadesi, *hâricî vücûdun*, üçgenden akledilen mâhiyete farklılık teşkil ettiğine işaret etmektedir. Ona göre bu durumda “hâricî vücûd”un, “hâricî mâhiyet”ten farklı olduğu ileri sürülemez. Çünkü Ebherî’ye göre hâricî vücûd, *akledilir mâhiyet* ile mâhiyetin kendisinden farklı ve ayrı bir şeydir. Dolayısıyla ona göre hâricî vücûd, *hâricî mâhiyetin* kendisidir. Yine Ebherî’ye göre vücûd, hâricî mâhiyetin kendisidir ki Râzî’nin zikretmiş olduğu şey, buna delâlet etmemektedir. Dolayısıyla Ebherî; vücûdun, hâricî mâhiyetten farklı olduğunu kabul etmemektedir.² Bu durumda ona göre vücûd, hâricî mâhiyetin kendisidir. Çünkü eğer vücûd, dışta mâhiyete zâit olsaydı hariçte vücûdun hüviyeti dışında mâhiyet için de dışta bir hüviyet olurdu ve böylelikle ortada birbirini gerektiren iki hüviyet olmuş olurdu. Böylece birbirini gerektiren her iki şeyden biri diğerine mahal olursa bunlardan birisinin, diğeri için illet olması gerekir. Aksi takdirde bu ikisinden bir *bileşik* (mürekkeb) hasıl

1 Râzî, *el-Mûlahhas*, 207.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 41^a-41^b.

olmaz. [i] Eğer vücûd, mâhiyet için illet olursa bu durumda vücûd, mâhiyetten önce olmuş olurdu ve dolayısıyla bir şeye ilişen vücûdun, bu şeyden önce olması gerekir ki bu, mümkün değil aksine muhaldir. [ii] Yine eğer mâhiyet, vücûd için illet olursa bu durumda ise mümkünün vücûdu, mâhiyetin nedenlisi olacaktır. Fakat illetin, varlık açısından malûlden önce olması gerekir. Aksi takdirde mâhiyetin varlığının, kendi vücûdundan önce olması gerekecektir, ki bu da muhaldir.¹

Vücûdla alakalı olarak hükemânın, mevcûdâtın tamamının vücûd hususunda ortak olduğunu benimsediği ancak vücûdun, hâricî mâhiyetin kendisi olması halinde vücûdun nasıl ortak olacağı itirazını dikkate alan Ebherî’ye göre onların “Vücûd, bütün mevcûdât arasında ortaktır.” şeklindeki sözlerinden kastedilen şey, mevcûdâtın sadece akılda dışta bir varlığı olmayan *genel vücûd* (el-vücûdü’l-âmm) hususunda ortak olmasıdır.²

Zorunlu varlık (Vâcibü’l-vücûd) ile ilgili meseleler bağlamında Râzî’nin Zorunlu varlık’ın hakikatinin, insan için akledilir olmadığı şeklindeki çıkışı³ kabul etmeyen Ebherî’ye göre Zorunlu varlık’ın hakikatinin *sırf vücûd* olduğuna inanan kimsenin, O’nun hakikatinin tasavvur edilebilir olduğuna inandığını ileri sürmektedir.⁴

Yine mâhiyetin parçalarının, mâhiyetin varlığı ve *kıvâmı* için illet olduğunu benimseyen Râzî’nin bu yaklaşımını⁵ kabul eden Ebherî, bu yaklaşımdan çıkarılmak istenen sonuçları kabul etmemektedir. Bundan dolayı Ebherî, parçanın; varlık bakımından mâhiyetten önce olamayacağı iddiasını kabul etmez. Çünkü Ebherî’ye göre parçanın önce oluşu akılda yerleşik bir ilkedir. Zira ona göre biz; eğer varlık, parça için karar kılmamışsa mâhiyet için de varlığın karar kılmasının imkânsız olduğunu zorunlu olarak biliriz.⁶

Yoklukla ilgili tartışlar bağlamında Râzî’ye göre eğer madûm, olumsuz (menfî) eşitse veya bundan daha özelse bu durumda her madûm olumsuz-

1 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 41^b-42^a.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 42^a.

3 Râzî, *el-Mûlahhas*, 209.

4 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 42^b.

5 Râzî, *el-Mûlahhas*, 211.

6 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 44^a.

dur ve her olumsuz sâbit değildir, şu halde her madûm sâbit değildir. Eğer madûm, olumsuzdan daha genel ise madûmun, *sırf nefy* olmaması gerekmektedir.¹ Ebherî, Râzî’nin bu yaklaşımını kabul etmemektedir. Ona göre bu ifadeden, madûmun hakikatinin, menfinin hakikati olmadığı sonucu çıkmaktadır ve dolayısıyla bundan madûmun, *sırf nefy* olmaması sonucu çıkmamaktadır.²

Ebherî, “Eğer madûm, *sırf nefy* olursa bu durumda her madûmun *sırf nefy* olması gerekir ve her *sırf nefy* ise menfidir ve her madûm menfidir, şu halde madûm menfiden daha genel değildir.” şeklindeki itirazı haklı bulmaz. Ona göre eğer madûm, *sırf nefy* olursa her madûmun *sırf nefy* olması gerekli olmaktadır. Ona göre şayet, madûmun *sırf nefy* olduğu kabul edilse bile, bu durumda madûmun sâbit olması gerekli olmaz.

Yine ona göre madûmun anlamı, *sırf menfinin* anlamına ve *sâbite* farklılık teşkil etmesi mümkündür. Kısaca ifade etmek gerekirse ona göre madûm, menfiden daha genel olduğunda bundan madûmun, sâbit olan şeylerin bazısı hakkında doğruluğu dışında başka bir sonuç çıkmaz. Şu halde her menfi madûm olurken bazı madûmlar ise sâbit olmuş olur. Bu ise menfinin sâbit olduğu sunucunu çıkarmaz.³

Mâhiyet bahsiyle alakalı olarak gündeme gelen ve sebebe muhtaç kılan şeyin ne olduğu sorusuna bu şeyin “imkân” olduğu yanıtını veren Râzî’nin bu cevabını⁴ kabul etmeyen Ebherî, sebebe muhtaç kılan şeyin “mümkünün mâhiyeti” olduğunu savunur.⁵

Taayyün ve teşahhüs konusunda ise Râzî’ye göre eğer taayyün, mâhiyete zâit, sübûtî bir şey olsaydı taayyünün, taayyünlerin şahıslarına söylenen bir *türsel mâhiyeti* olmuş olacaktı.⁶ Bu çıkarımı kabul etmeyen Ebherî’ye göre ifade edilen sonucun gerçekleşmesi sadece eğer taayyün, lafzî ortaklık şeklinde taayyünlere yüklenirse mümkün olmaktadır.⁷

1 Râzî, *el-Mûlahbas*, 217.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahbas* (Ayasofya, nr. 2319), 45^a.

3 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahbas* (Ayasofya, nr. 2319), 45^b.

4 Râzî, *el-Mûlahbas*, 222.

5 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahbas* (Ayasofya, nr. 2319), 46^b.

6 Râzî, *el-Mûlahbas*, 231.

7 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahbas* (Ayasofya, nr. 2319), 47^b.

Zorunluluk ile imkân bahsinde ise Râzî, eğer zorunluluk (vücûb), sübûtî bir şey olsaydı bunun kendi sübûtu hususunda diğer mevcûdâta eşit olacağını söyler.¹ Bunu kabul etmeyen Ebherî’ye göre eğer vücûd, dışta mevcûdât arasında *ortak bir tabiat* olsaydı ancak bu durumda Râzî’nin iddiası geçerli olurdu. Yine ona göre bu kabul edilse bile, zorunluluğa ait vücûdun, kendi mâhiyetinden farklı olduğunu söylenemez. Çünkü zorunluluğun vücûdu, kendi mâhiyetinin aynısı olması mümkündür. Böylece zorunluluk, mutlak vücûd konusunda diğer mevcûdât ile ortak olurken husûsiyet açısından ise bunlardan farklılaşır ve bu durumda *mutlak vücûd*, zorunluluğun (vücûb) kendisi olan “özel vücûd”a (el-vücûdü’l-hâss) farklılık teşkil eder. Dolayısıyla vücûdu hak etme, eğer zorunluluğa zâit olmazsa zorunluluğun sübûtî olmayacağı söylenemez. Zira zorunluluğun sübûtî olup kendi mâhiyetinin aynısı olması da pekala mümkündür.²

Özel imkân bahsinde ise Râzî, bir şeyin varlığına ait imkânın, bu şeyin vücûdundan önce olduğunu savunmaktadır.³ Bu tezi kabul etmeyen Ebherî’ye göre bunun Râzî’nin ifade ettiği gibi olması sadece eğer vücûd, hariçte mâhiyetten farklı olsaydı söz konusu olmaktadır. Çünkü Ebherî’ye göre imkân, zihnî bir kanıdır. Şöyle ki eğer imkânın, hâriçte bir hüviyeti olsaydı ve bu hüviyet, zâtı gereği zorunlu olsaydı bu durumda başkasına ihtiyaç duyan sıfatın da zâtı gereği zorunlu olması gerekirdi ki bu, muhaldir. Eğer bu hüviyet, mümkün olursa bunun için de başka bir imkân olmuş olur ve dolayısıyla sonsuza kadar tabiat itibariyle (bi’t-tab’) peşi sıra olan sıfat ve mevsufların varlığı gerekli olacaktı.⁴ Bu bağlamda Ebherî’ye göre İbn Sînâ’nın, hudûsten önce olduğuna hükmettiği imkân, mâhiyete râci olan imkân olmayıp, aksine *tam istidâd* anlamındaki “imkân”dır ki bu, kabul ediciye (kâbil) ilişen bir değişimdir. Aynı şekilde bu, sürekli illetlere de dayanmaz, aksi takdirde bunun varlığı da sürekli devam etmiş olurdu. Dolayısıyla Ebherî’ye göre bu sadece göksel (felekî) hareketlere dayanır ve bundan dolayı her hâdis varlığın, *madde* ve *zaman* tarafından öncelenmesi gerekmektedir.⁵

1 Râzî, *el-Mûlahhas*, 249.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 50^b.

3 Râzî, *el-Mûlahhas*, 251.

4 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr.2319), 51^a-51^b.

5 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr.2319), 51^b.

Cevher araz bahsinde Râzî’ye göre itimat edilen görüşün, maddenin var olmaya devam etmesine rağmen sûretin yok olduğudur.¹ Ebherî, madde- nin var olmaya devam etmesine rağmen yok olan sûretin, heyûlâ için illet olduğunu kabul etmemektedir. Fakat Ebherî’ye göre sûretlerden bir şeyin, madde için illet olması da pekala mümkündür.² Yine ona göre cisimsel sû- retin, madde için illet olması da olasıdır. Dolayısıyla Ebherî’ye göre Râzî’nin ileri sürdüğü şeyin olması yalnızca eğer madde var olmaya devam etmesine rağmen cisimsel sûret yok olursa mümkün olur.³

Yine *hâlin*, mahalle nispetle “araz”; bileşiğe nispetle “cevher” olduğunu kabul eden Râzî’nin bu söylemini⁴ zayıf olmakla itham eden Ebherî, bir şeyin dışta bulunup konuda olması veya olmaması, şeye nispetle buna ilişkin bir durum olmadığını ileri sürmektedir.⁵

Nicelik bahsinde yüzeyin, cismin nihayeti olduğunu kabul eden Râzî’nin bu görüşünü⁶ reddeden Ebherî’ye göre yüzey, kendisinde dik açılarda kesi- şen iki çizginin varsayıldığı şeydir.⁷ Yine Ebherî, nicelik konusunda mekânın mâhiyetine ilişkin tartışmalarda *mekânın* mevcut olması halinde araz ola- mayacağını ileri süren Râzî’nin görüşünü de⁸ kabul etmemektedir. Çünkü Ebherî’ye göre mekân, *kuşatılan cismin* dış yüzeyine dokunan *kuşatan cismin* içi olarak nitelenen boyuttur.⁹

Nitelik bahsinde ise bilgi tartışmalarında Râzî, gökyüzü ile yeryüzüne dair bilgiyi zorunlu olarak bildiğimizi ileri sürmesine karşılık¹⁰ Ebherî, bu ikisinin zorunlu şekilde bildiğimizi kabul etmemektedir. Ona göre aksine biz, bu ikisi hakkında bunların bilinir olduğuna bedihî olarak hükmederiz. Dolayısıyla bu, ona göre bilginin mâhiyetinin bedihî olarak tasavvur edi- lir oluşunu gerektirmez. Çünkü bedihî tasavvur, tasavvurlarının da bedihî

1 Râzî, *el-Mûlahhas*, 269.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr.2319), 53^b.

3 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr.2319), 53^b.

4 Râzî, *el-Mûlahhas*, 270.

5 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr.2319), 53^b-54^a.

6 Râzî, *el-Mûlahhas*, 284.

7 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr.2319), 56^a.

8 Râzî, *el-Mûlahhas*, 287.

9 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 56^a.

10 Râzî, *el-Mûlahhas*, 363.

olmasını gerektirmez.¹ Yine bu bağlamda zâtımıza dair bilgimizin *özel bir nispet* olduğunu savunan Râzî’nin bu yaklaşımını kabul etmeyen Ebherî’ye göre zâtımıza dair bilgimiz, zâtımızın kendisidir.²

Nitelik konularında illetin bilgisinin, malûlün bilgisini gerektirip gerektirmediği tartışmaları hususunda Râzî’ye göre ne zaman illet akledilirse zihinde malûlün mâhiyetini gerektiren bir mâhiyet hasıl olur ve durum, her ne zaman böyle olursa malûle dair bilgi hasıl olmuş olur.³ Ebherî ise zihinde malûlün mâhiyetini gerektiren bir mâhiyetin hasıl olduğunu kabul etmemektedir. Dahası ona göre, zihindeki varlığı dışta olan bir mâhiyet hasıl olur ve bu, dışta malûlün varlığını gerektirir veya zorunlu kılar. Dolayısıyla ona göre durumu böyle olan bir şeyi aklettiğimizde zihinde akledilirin mâhiyetini gerektiren bir mâhiyetin hasıl olacağını söylemek mümkün değildir.⁴

Akledenin (âkil) mâhiyetiyle ilgili tartışmalarda Râzî’ye göre eğer soyut sûretler bilkuvve akledici cevherde hasıl olursa bunlar, bilkuvve akledici cevheri *bilfiil akla* dönüştürür.⁵ Ebherî’ye göre Râzî’nin bu taksimi zayıf bir ayırım olup bir fayda taşımamaktadır, ki bunun ifade ettiği şey ise sonuçta şuna dönmektedir: Eğer sûret, mahal ile birleşmezse akledici “mahal” olurken akledilen ise “sûret” olur. Yine Ebherî’ye göre “akleden”in mahal; “akledilen”in ise soyut sûret olması pekala mümkündür. Böylece bunun akledilirliği de soyut sûret olmasından dolayı olmuş olur.⁶

Niceliklere özel niteliklerde ise Râzî, niceliklere ait niteliklerin tanımının, ‘ışık’ olgusu dikkate alındığında sorun teşkil ettiğini ileri sürerek, bunun cisme ilişmesinin sadece yüzey vasıtasıyla mümkün olduğunu kabul eder.⁷ Ebherî ise bu türün tanımı hususunda bu ölçüyle yetinmenin doğru olmadığını kanaatindedir. Ona göre niceliklere ait nitelikler, duyulur olmayan şeyler olup bunların şeylere ilişmesi, nicelikler vasıtasıyla olur. Dolayısıyla burada duyulur olmasından dolayı ışık, bu tanıma yönelik bir sorun oluşturmaz.⁸

1 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 61^b.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 61^b.

3 Râzî, *el-Mûlahhas*, 379.

4 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 65^a.

5 Râzî, *el-Mûlahhas*, 389.

6 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 67^a-67^b.

7 Râzî, *el-Mûlahhas*, 413.

8 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 68^a.

Bu bağlamda Râzî’ye göre “çizgi”nin sadece bu *özel son* (en-nihâyetü’l-mahsûsa) olması dışında başka bir anlamı söz konusu değildir.¹ Râzî’nin bu tespitini doğru kabul etmeyen Ebherî’ye göre ise çizginin anlamı, “tek bir yönde bölünmeyi ifade eden uzamdır.” ve dolayısıyla üzerinde var olduğu düşünülen noktaların konumları da birbirine eşit şekildedir.²

İllet ve malûl bahsinde *tam illet*le alakalı olarak Râzî, bu dört illetin toplamının (mecnû‘), bunlardan her birisine gereksinim duyduğunu kabul etmektedir.³ Buna mukabil olarak Ebherî, bu toplamın illetinin, bunlardan birisi olmasının mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.⁴ Yine konuyla alakalı olarak Râzî, illiyet ve malûliyetin *vücûdî* nitelikler olduğunu kabul ederken⁵ Ebherî, bunu kabul etmemekte aksine ona göre illet ve malûl *zihnî itibarlardandır*.⁶

Zaman konusuyla alakalı olarak Râzî, zamanın, karar kılıcı şeylerden olmadığını aksine zamanın, tükenen ve yok olucu şeylerden olduğunu ancak zamanın, artma ve eksilmeye elverişli olamayacağını ileri sürmektedir.⁷ Buna mukabil olarak Ebherî; zamanın, tükenen şeylerden olması durumunda artma ve eksilmeye de elverişli olacağını mümkün görmektedir. Çünkü *hâzır zamanın* varlığı dışta mevcuttur. Dolayısıyla zaman hakkında bunun, artma ve eksilmeye elverişli olduğunu söylemek mümkündür.⁸ Yine bu bağlamda zamanın mevcut olduğu ve her ne zaman madûm olduğu varsayılrsa bundan muhalin açığa çıkacağını kabul eden Râzî’nin bu tespitini⁹ reddeden Ebherî, mevcut olan her şeyin her ne zaman yokluğu varsayılrsa yokluğunun, varlığından sonra olacağını kabul etmemektedir. Ona göre bu şeyin yokluğunun, varlığından önce farz edilmesi de mümkündür.¹⁰

Cisimlerin *cevher-leşmesi* konusunda Râzî, birbirini gerektiren iki şeyden birinin diğerine *illet* olmasını kabul etmemektedir.¹¹ Buna karşı çıkan

1 Râzî, *el-Mülâhhas*, 415.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mülâhhas* (Ayasofya, nr. 2319), 68^b.

3 Râzî, *el-Mülâhhas*, 444.

4 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mülâhhas* (Ayasofya, nr. 2319), 71^a.

5 Râzî, *el-Mülâhhas*, 476.

6 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mülâhhas* (Ayasofya, nr. 2319), 75^a.

7 Râzî, *el-Mülâhhas*, 530.

8 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mülâhhas* (Ayasofya, nr. 2319), 75^a.

9 Râzî, *el-Mülâhhas*, 533.

10 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mülâhhas* (Ayasofya, nr. 2319), 79^b.

11 Râzî, *el-Mülâhhas*, 578.

Ebherî’ye göre mâhiyetin iki parçasından birisinin, ya diğerrinin varlığı ya da *sebât* için illet olması gerekir, aksi takdirde bu iki parça arasında *terkib* imkânsız olurdu.¹

Astronomiye ilişkin konularda ise Râzî, “Ay, küre şeklinde olduğundan neden iki tarafından birisi aydınlık; diğeri de karanlık oluşu mümkün olmasın?” şeklindeki bir karşı çıkışın haklı olabileceğini kabul etmektedir.² Ebherî’ye göre eğer durum, bu şekilde olsaydı Ay’ın aydınlık tarafının her yönelimde karşımızda olması gerekecekti. Yine eğer durum bu şekilde olsaydı yer küre (Dünya), Ay ile Güneş arasına girdiğinde bizim onu ışık yayan ve aydınlık şekilde görmemiz gerekecekti ki bu da ona göre doğru değildir.³

Basît elementlerle ilgili tartışmalarda Râzî, âleme ait *tabî’î* şeklin küre şekli olduğunu kabul etmemektedir.⁴ Buna karşılık Ebherî, cihetleri belirleyen şeyin basît olduğunu ve her basît şeyin, tabîî şeklinin küre şekli olduğunu dile getirerek karşılık vermektedir.⁵

Nefs ile ilgili tartışmalarda Râzî, meşhur olan görüşe göre tümel idrâkleri algılayan şeyin *nefs* olduğu; tikel idrâkleri algılayan şeyin ise sadece *bedenî kuvveler* olduğunu söylemektedir.⁶ Ebherî’ye göre ise bu hususta doğru yaklaşım, nefsin tikelleri tümel bir vecihle idrak etmiş olduğudur. Şöyle ki nefs, insanın mâhiyetini tümel arazlarla nitelenir şekilde idrak eder ve böylece bu arazlarla beraber bu mâhiyet, bu insana mütâbık olan soyut bir sûret olmuş olur ve bu sûret, birçok şeye yüklem olmaya engel teşkil etmez ve dolayısıyla bu sûret, vaki olan bu tikele mütâbık olur.⁷ Ayrıca Ebherî’ye göre maddî ve muayyen arazlarıyla birlikte olan insanı yalnızca *cisimsel kuvveler* idrak eder ve böylece bu kuvveler, tikeli ve insanın mâhiyeti için idrâk edici olur. Fakat insanın mâhiyeti tümel bir şey değildir, aksine akılda kendisine soyut olmaklık durumu ilişir.⁸

1 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 86^b.

2 Râzî, *el-Mûlahhas*, 606.

3 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 88^b.

4 Râzî, *el-Mûlahhas*, 606.

5 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 89^b.

6 Râzî, *el-Mûlahhas*, 765.

7 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 92^b.

8 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 92^b.

Son olarak akılla ilgili tartışmalarda Râzî, ilk südür eden şeyin, bir olması gerektiğini kabul etmemesine karşılık,¹ Ebherî, *basît* şeyden yalnızca tek bir şeyin südür ettiği şeklindeki temel ilkeyi ileri sürerek yanıt vermektedir. Yine Râzî’nin, ilk olarak sâdır olan şeyin neden cisim olmasının mümkün olmadığı şeklindeki sorusuna Ebherî, cismin bileşik olmasından dolayı mümkün olmadığı yanıtını vermektedir.²

3.4.2. Eserin Mantık Kısım

Ebherî, eserine *el-Mûlahhas*’ın mantık kısmının mukaddimesine yönelik eleştirilerle başlamaktadır. Râzî’ye göre eğer ortada bir tasavvur varsa ve bu tasavvur hakkında olumlu veya olumsuz şekilde hükmedilirse burada “toplam” (mecmû‘), tasdik olmuş olur.³ Ancak Ebherî, bu ifadenin tartışmaya açık olduğunu ifade eder. Çünkü tasdik, bir şey hakkında olumlu veya olumsuz şekilde hükmetmekten ibarettir. Hüküm ise hüküm olması itibarıyla “toplam”dan (mecmû‘) ayrı ve farklı bir şeydir. Dolayısıyla Ebherî’ye göre tasdik, “toplam”dan ibaret değildir.⁴ Ayrıca Ebherî’ye göre “tasdik” ile toplam olması yönüyle “toplam” kastedilirse bu durumda “tasdik”, Râzî’nin ıstılahı üzere “toplam”ın mukabilinde kullanılmış olmaktadır.⁵

Tasavvurâtın elde edilmesinin keyfiyetini kapsayan *İlk cümle*’de müfret lafzın taksimi bağlamında Râzî’ye göre *müfret lafız*, eğer tasavvur edilmesi ortaklıktan engelleyici ise *cüz’î*; eğer ortaklıktan engelleyici değilse *küllî*dir.⁶ Fakat Ebherî’ye göre bu tartışmaya açık bir ifadedir. Çünkü *cüz’î lafız*, manasının tasavvur edilmesinin kendisi (nefsu tasavvuri ma’nahu), ortaklığın meydana gelmesini engeller, yoksa bunun tasavvur edilmesinin kendisi (nefsi tasavvurihi) ortaklığın meydana gelmesini engelleyici değildir. Dolayısıyla Ebherî’ye göre aslında Râzî’nin bu bağlamda “Bu müfret lafız, ya manasının tasavvurunun kendisi ortaklıktan engelleyicidir ki bu, *cüz’î*dir, ya da ortaklıktan engelleyici değildir ki bu, *küllî*dir.” şeklinde bir ifade kullanması gerekirdi.⁷

1 Râzî, *el-Mûlahhas*, 819.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 93^b.

3 Râzî, *el-Mûlahhas*, 4.

4 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 2^a.

5 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 2^a.

6 Râzî, *el-Mûlahhas*, 7.

7 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 3^a.

Râzî, *mutâbakat delâletini*, lafzın müsem mânın tamamına delâlet etmesi şeklinde tanımlamaktadır.¹ Ebherî’ye göre bu tanım, şey ile bu şeyin parçalarından bir parça arasında ortak olan lafız aracılığıyla yanlışlanmaktadır. Çünkü lafzın başkasına delâleti gerçekleştiğinde bunun parçasının ona delâleti de gerçekleşmiş olur. Eğer lafız, parçaya delâlet ederse bunun, müsem mâya delâleti de hasıl olur. Ancak bununla birlikte onun parçaya delâleti, *mutâbakat delâleti* değildir. Bundan dolayı Ebherî’ye göre aslında Râzî’nin kendi ifadesini “*Mutâbakat delâleti: Lafzın, vaz² edilmiş olması itibariyle müsem mânın tamamına delâlet etmesidir.*” şeklinde tashih etmesi gerekir.²

Ayrımın (fâsıl), cinsten olan *türün hissesi* için illet olmasının geçersizliği hakkındaki tartışmalarda Râzî’ye göre fâsıl, sıfat olabilir ve sıfat ise mevsufa gereksinim duyar ve dolayısıyla bir şeye gereksinim duyan, o şey için illet/ neden olamaz. Ancak Ebherî, Râzî’nin önermesinde “fâsılın hisseye sıfat olabileceği” şeklindeki öncülü kabul etmemekte ve onun bu görüşünü yanlış bulmaktadır.³

Mâhiyetin bütün parçaları ile tanımlanması hususundaki tartışmada mâhiyetin bütün parçalarıyla tanımlanması durumunda bunun, bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanması anlamını taşıdığını ve bunun da muhal olduğunu benimseyen Râzî’nin bu tespitini haklı bulmayan Ebherî, bunun bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanması olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü mâhiyet, parçalardan bileşik olan şeydir. Dolayısıyla bir şeylerden bileşik olan, bu şeyin kendisinden ayrı ve farklıdır.⁴

Bu tartışmayı detaylandırmaya çalışan Ebherî’ye göre “Bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanması muhaldir.” şeklindeki sözden kasıt, tek bir şeyin iki lafzı olduğunda bunlardan her biri, bu şeye *mutâbakat* yoluyla delâlet ettiğinde ve bu şey hakkında iki lafızdan birisiyle sorulduğunda bu durumda diğer lafızla cevap vermek mümkün olur. Örneğin “İnsan nedir?” şeklinde sorulduğunda buna “beşerdir” demek mümkündür. Buna mukabil “İnsan nedir?” denilirse buna, parçalarına delâlet eden bütün müfretlerden *bileşik*

1 Râzî, *el-Mûlahhas*, 7.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 4^a.

3 Râzî, *el-Mûlahhas*, 33; Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 9^a.

4 Râzî, *el-Mûlahhas*, 55; Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 11^a.

lafızla “O, düşünen canlıdır.” denilerek cevap verilmesi de mümkündür. Bununla birlikte “insan” ve “düşünen canlı” kavramlarından her biri, tek bir hakikate delâlet etmektedir. Çünkü, “tanımlayıcı” (muarrif) olarak isimlendirilen şey, mâhiyete ilişkin bilginin hasıl olması için *tam illet* değildir, aksine bu sadece *Ayrık ilke*’den (el-Mebde’u’l-müfârik) talep edilen sûreti kabul için nefsi hazır hale (isti’dât) getirmeyi gerekli kılan şeydir. İşte bundan dolayı *Feyiz veren müfâriklar*’dan talep edilenin sûretinin kabulü için nefsi hazır hale getirmeyi gerekli kılması anlamında bir şeyin bütün parçalarının onu tanımlaması mümkündür. Ona göre bu durum tıpkı zihinde meydana gelen iki öncülün, Ayrık ilke’den sonucun (netîce) kabulü için nefsi hazır hale getirmeyi gerekli kılması gibidir.¹

Önermelere yönelik tartışmalarda Râzî’ye göre önermenin mâhiyeti, yalnızca eğer yüklem konuya sübûtu belirtildiğinde veya yüklem konuya sübûtunun olmaması belirtilmediğinde tahakkuk eder.² Ebherî, Râzî’nin bu ifadesinin tartışmaya açık olduğunu ileri sürer. Çünkü eğer önermeye ait mâhiyetin tahakkuku yalnızca yüklem konuya sübûtu belirtildiğinde gerçekleşiyorsa bu durumda yüklem konuya sübûtunun varlığı ile yokluğunun zorunlu olmadığı *mümkün önermenin* önerme olmaması gerekecektir. Zira bu önermede, yüklem konuya sübûtu veya sübûtunun olmaması bilfiil olarak belirtilmemiştir.³

Ayrıca Ebherî’ye göre önermenin mâhiyeti, yalnızca eğer yüklem konuya nispeti ya bilkuvve ya da bilfiil şekilde olduğu belirtildiğinde gerçekleşir. Şayet önermede bu ölçü belirtilmişse bu, *genel mümkün*edir. Şayet yüklem konuya sübûtu veya yüklem konuya sübûtunun olmayışının bilfiil olduğu belirtilmişse bu, *genel mutlak*adır. Genel mutlaka, *genel mümkün*eden daha özeldir. Çünkü *genel mümkün*enin yüklemi bilkuvve olabilir.⁴

Benzer şekilde Râzî’ye göre doğruluğu, yüklem konu için sübûtuna bağlı olmayan mümkün önermede imkân, yüklem kendisi kılınmıştır. Buna mukabil olarak Ebherî’ye göre mümkün önerme, yüklem konuya

1 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 11^a-11^b.

2 Râzî, *el-Mûlahhas*, 84.

3 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 14^b.

4 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 14^b-15^a.

nispetinin imkân yoluyla (bi’l-imkân) olduğu şeydir. Dolayısıyla Ebherî’ye göre mümkün önerme, kendisinde imkânın yüklem olduğu şey değildir.¹

Râzî’ye göre eğer *imkân*, yüklemnin kendisi kılınırsa bu, zâhirde *mümkün önerme* olmuş olur. Ebherî ise meşhur görüşe göre imkânın kendisinde yüklem kılındığı önermenin, *mümkine* olduğunu kabul etmemektedir. Aksine ona göre meşhur görüş hasebince mümkün; önermede imkânın, yüklemnin konuya nispeti için bir nitelik (keyfiyyet) kılındığı şeydir. Şöyle ki yüklemnin konuya nispetinin niteliği, bilfiil yüklemnin konuya sübûtunun niteliğinden farklıdır. Çünkü nispet, bilfiil yüklemnin konuya sübûtundan daha geneldir.²

Çelişki konusundaki tartışmalarda Râzî’ye göre zamanın birliği, konu ve yüklemnin birliğine farklılık teşkil eder. Ebherî, Râzî’nin bu tespitinin bir anlam ifade etmediğini söyler. Çünkü Ebherî’ye göre, “Zeyd, şu vakitte kâtiptir.” ve “Zeyd, bu vakitte kâtip değildir.” denildiğinde ilk önermede yüklem, Zeyd’in şu vakitte yazıcılığı (kitâbet) iken ikinci önerme de ise yüklem, Zeyd’in bu vakitte yazıcılığıdır. Dolayısıyla zamanın birliği, yüklemnin birliğine dâhildir.³

Döndürme hususundaki tartışmalarda Râzî, İbn Sînâ’nın *zorunlu olumlu önermenin* döndürülmesinin, *genel mutlaka* olması durumunun zorunlu olmadığı görüşünü savunduğunu dile getirmektedir.⁴ Ancak Ebherî, Râzî tarafından bu ifade edilen şeyi kabul etmemektedir. Ebherî’ye göre İbn Sînâ’nın, *el-İşârât*’ta “Zorunlu olumlu önerme, *genel mümkün* olarak döndürülür.”⁵ şeklinde zikretmiş olduğu şeyden kastı, *zorunlu olumlu önermenin* döndürmesinin, *kuvveye* muhtemel olan *genel mümkün* değildir. Aksine onun burada *genel mümkün*den kastı, yüklemi konusu için bilfiil sübût bulan ve ciheti de *genel imkân* olan önermedir. Yine bu bağlamda Ebherî’ye göre bu yorum dikkate alındığında “genel mümkün”, “genel mutlaka” ile birlikte doğruluk hususunda birbirlerini gerektirir. Bu ikisi arasındaki fark ise “genel imkân lafzı”, genel mutlaka ile beraber bulunmaz iken bu yoruma göre genel mümkünede “genel imkân lafzı” bulunur.⁶

1 Râzî, *el-Mûlahhas*, 87; Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 15^a.

2 Râzî, *el-Mûlahhas*, 88; Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 15^a.

3 Râzî, *el-Mûlahhas*, 93; Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 15^b.

4 Râzî, *el-Mûlahhas*, 98.

5 İbn Sînâ, *el-İşârât*, 111-113.

6 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 16^b-17^a.

Yine döndürme konusuna ilişkin tartışmalarda Râzî’ye göre “Zorunlu olarak hiçbir C B değildir.” şeklindeki ifadede kastedilen, bu ikisinin zâtları gereği birleşmelerinin imkânsız olduğudur.¹ Fakat Ebherî bu ifade edilen şeyi kabul etmemektedir. Aksine Ebherî’ye göre bundan kastedilen, ikisi hakkında C’nin doğru olduğu zâtlar hususunda birleşmelerinin imkânsız olduğudur. Şu halde bu ifadeden, bu ikisi hakkında “onlar C’dir” ifadesinin doğru olduğu zâtlar hususunda birleşmelerinin imkânsızlığı ileri sürülemez. Benzer şekilde bu ifadeden, bu ikisi hakkında “onlar B’dir” ifadesinin doğru olduğu zâtlar hususunda birleşmelerinin imkânsızlığı ileri sürülemez.²

Râzî’ye göre konunun vasfı şartıyla olan *şartlı zorunlu önermenin* tümel olumsuzu, kendisi gibi döndürülür, aksi takdirde bunun çelişigi doğru olurdu ki bunun çelişigi ise süreli olumlama (el-Îcâbü’l-dâim) ya da bazı vakitlerde olumlama.³

Ebherî, bu önermenin çelişiginin, Râzî’nin zikrettiği şekilde olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü Ebherî’ye göre bunun çelişigi, *vasıf hasebince* şartlı zorunlunun kaldırılmasıdır. Bu ise süreli olumlama ya da bazı vakitlerde olumlamayı gerektirmez.⁴

Çelişigin döndürülmesine ilişkin tartışmalarda Râzî’ye göre bu hususta gerçek olan her ne zaman “Her C B’dir.” şeklindeki önerme doğru olduğunda “Daima B olmayan her şey daima C değildir.” şeklindeki önerme de doğru olur.⁵ Buna mukabil Ebherî’ye göre çelişigin döndürülmesi, sadece yüklem mukabilinin konu kılınmasıdır. Fakat ona göre Râzî, burada daima B olmayan şeyi konu kılınmıştır, ki işte bundan dolayı onun ifade ettiği bu şey, çelişigin döndürülmesi olmamaktadır.⁶

Mümkün önermelerde ise eğer imkân, yüklem kılınırsa bunun, kendisi gibi döndürüldüğünü benimseyen Râzî’nin bu tespitini kabul etmeyen Ebherî’ye göre eğer imkân yüklem kılınırsa burada önerme, genel mutlak olur ve bundan dolayı döndürülmesi gerekmez. Bunun döndürülmesi sadece eğer

1 Râzî, *el-Mûlahbas*, 102.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahbas* (Ayasofya, nr. 2319), 18^a.

3 Râzî, *el-Mûlahbas*, 103.

4 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahbas* (Ayasofya, nr. 2319), 18^a-18^b.

5 Râzî, *el-Mûlahbas*, 107.

6 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahbas* (Ayasofya, nr. 2319), 20^a.

imkânın buna zorunlu olarak yüklem kılındığı belirtilirse olur. Dolayısıyla bu; zorunluluğun, çelişğin döndürülmesiyle döndürüldüğü anlamına gelir.¹

Şartlı önermelere ilişkin tartışmalarda bitişik ve ayırık önermelerin birbirini gerektirmesi bahsinde Râzî’ye göre *bitişik önerme* ya mutlak ya vücûdî ya da zorunlu olur ve dolayısıyla bitişik önerme, bunlardan hangisi olursa olsun ya lüzûmî ya da ittifâkî olur.² Ebherî’ye göre bu ayırım/taksim doğru değildir. Çünkü Râzî; zorunlu önermeyi, *lüzûmî* ve *ittifâkî* önermeye taksim etmiş, fakat bununla birlikte o, zorunluyu şartlı önermelerin cihetlerindeki *lüzûm* olarak yorumlamıştı.³

Kıyas bahsinde Râzî’ye göre kıyâs, her ne zaman kabul edildiğinde zâtı gereği kendisinden başka bir sözün gerekli olduğu önermelerden *bileşik sözdür*. Buradaki tanımına açıklık getirmeye çalışan Râzî, tanımdaki ‘zâtı gereği’ (li-zâtihi) ifadesinin, bir şeyden *sakınmak* olduğuna açıklık getirir.⁴ Ancak Ebherî’ye göre bu kayıt, *eşitlik kıyasından* sakınmak için kullanılmaktadır. Çünkü bu kıyas türü, kendi başına bırakılsa kendisinden zâtı gereği başka bir söz gerekmez. Dolayısıyla Ebherî, ifade edilen kaydın burada doğru olmadığını savunmaktadır. Çünkü “A B’ye eşittir ve B C’ye eşittir.” denildiğinde bu önermeden zâtı gereği A’nın, C’nin eşit olduğu şeye eşit olduğu açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla bu ifadeden, zâtı gereği başka bir söz gerekli olmuştur. İşte bundan dolayı Ebherî’ye göre söz konusu bu kayıt bir sakınma olmamaktadır.⁵

Modal önermeler hakkındaki tartışmalarda ise Râzî’ye göre *küçük terim* her ne zaman bilfiil orta terimin altına dâhil olur ve büyük öncül de yüklem devamının, konunun vasfının devamıyla itibara alınmadığı bir *önerme* olursa bu durumda sonuç, *büyük öncüle* tabi olur.⁶

Ebherî’ye göre bu hüküm, mutlak olarak hasıl olmuş değildir. Dahası bu hükümden, *süreklili olumsuz* büyük öncülle birlikte olan zorunludan küçük öncülün istisna kılınması gerekmektedir. Nitekim Ebherî’ye göre Zeynüddin

1 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 20^a.

2 Râzî, *el-Mûlahhas*, 127.

3 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 22^b.

4 Râzî, *el-Mûlahhas*, 132.

5 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 24^a.

6 Râzî, *el-Mûlahhas*, 158.

el-Keşî (ö. 661/ 1262) de *el-Hadâ’iku’l-hakâ’ik* eserinde bunu istisna kılmıştır. Çünkü “Zorunlu olarak her C B’dir ve daima hiçbir B A değildir.” denildiğinde bu, “Zorunlu olarak hiçbir C A değildir.” şeklindeki önermeyi türetmektedir. Aksi takdirde *genel imkân* olarak bazı C A olmuş olurdu. Ebherî’ye göre bu durumda, “Daima hiçbir A B değildir.” şeklindeki ifade dikkate alındığında ise “Genel imkân olarak bazı C B değildir.” şeklindeki önerme türetilmektedir. Ancak ona göre bu önerme daha önce “Zorunlu olarak her C B’dir.” şeklinde ifade edilmişti ki bu, bir çelişkidir. Ayrıca ona göre Râzî’nin, *Mûlahhas*’ta istisnayı terk etmesi; *süreklı önermenin*, *intâc-ı beyyin* şeklinde meydana gelen bir sonuç olması ve zorunlunun *hulfa* ihtiyaç duyması nedeniyledir. Dolayısıyla ona göre Râzî’nin, sonucu zikredip hulfu terk etmesinde bir beis söz konusu değildir.¹

Diğer birçok şekil ve modal önermelere yönelik eleştiriler ortaya koyan Ebherî, bu bağlamda Râzî’nin birçok ifade ve önermesini tashih etmeye ve bunları doğru bir şekilde sunmaya çalışmaktadır. Örneğin Râzî’ye göre *genel örfe* ile beraber olan *belirli vakitli* küçük öncül, genel mutlak önermeyi türetir, benzer şekilde bu, genel şartlıyla beraber de aynı şekilde türetir.² Ebherî’ye göre ise genel şartlı ile beraber olan sonucun, belirli vakitli olması gerekir. Çünkü büyük terim, küçük terimin vasfının devamı hasebince zorunlu iken orta terim ise muayyen vakitte husûlü zorunludur. Dolayısıyla büyük terimin bu muayyen vakitte husûlü zorunludur.³

Şartlı kıyaslar konusunda Râzî’ye göre birinci tür, bitişik önermelerden bileşik olanlardır ve bunlardan sonuç türeten sadece ortaklığın tam bir parçada olduğu şeydir.⁴ Ebherî, bu ifade edilen önermeyi kabul etmemektedir. Çünkü bileşik önermeler, her ne kadar bunlardaki ortaklık tam bir parçada olmasa da sonuç türetebilir.

Ebherî’ye göre Râzî’nin, “Bunlardan sonuç türeten, ortaklığın tam bir parçada olduğu şeydir.” sözünden kasıt, bizzât sonuç türeten şeyin, ortaklığın tam bir parçada olduğu şeydir. Dolayısıyla ona göre Râzî’nin zikretmiş

1 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 28^a-28^b.

2 Râzî, *el-Mûlahhas*, 164.

3 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 29^a.

4 Râzî, *el-Mûlahhas*, 180.

olduğu şey bizzât sonucu türetmez. Çünkü “Her ne zaman A B olursa her C D olur ve her ne zaman H R olursa her D T olur.” şeklindeki ifade şunu gerekli kılmaktadır: “Her ne zaman A B olursa ve eğer H R ise şu halde her C D olur ve her D T olur.” Benzer şekilde “Her ne zaman her C D olursa ve her D T olursa şu halde her C T olur.” denildiğinde bu, şu sonucu türetir: “Her ne zaman A B olursa ve eğer her H R olursa şu halde her C T olur.” Dolayısıyla Ebherî’ye göre bu sonuç, önermeden *bizzât* değil *bilaraz* şeklinde gerekli olmuştur. Dolayısıyla Ebherî’ye göre zikredilen ifade mezkur sonuca dair *bizzât kıyas* değildir.¹

Burhân bahsinde Râzî; hükemânın, *vehmiyyât* ve *meşhûrât*tan olan bilgilerin çoğunluğunun, evveliyyât bilgileri kuvvetinde olduğunu ileri sürdüklerini ifade eder. Fakat Ebherî’ye göre vehmiyyât ve meşhûrâtın olan bilgilerin çoğunluğunun, “evveliyyât bilgileri kuvvetinde” oluşundan kasıt, bu bilgiler nefste meydana geldiklerinde nefis, evveliyyât bilgisi hakkında delil talep etmediği gibi bunlara ilişkin olarak da bir delil talep etmez. Ancak şu var ki nefis, hakkıyla bunlara yöneldiğinde bunların sırf konu ve yüklemeleri, zihnin kesinliği hususunda yeterli olmamaktadır. Dahası ona göre zihin, ya vehmiyyât ve meşhûrâtın birçoğunda olduğu gibi bunların yanlışlığına hükmeder ya da meşhûrâtın çoğunluğunda olduğu gibi iki taraftan hiçbirine hükmetmez.²

Sonuç olarak Ebherî’nin hikmet kısmında Râzî’nin *el-Mûlahhas* eserinde zayıf, hatalı, sorunlu ve eksik gördüğü birçok konu ve meseleyi açığa çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Onun bu eserde hatalı gördüğü yerleri düzelttiği, eksik gördüğü yerleri tamamladığı, sorunlu ve problemli noktaları düzenlediği ve zayıf gördüğü birçok yeri de güçlendirmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Ayrıca mukaddimede vadettiği üzere Ebherî, bu eser üzerinden Râzî’nin birçok fikrine yönelik muhtelif şükûk da ortaya koyduğu görülmektedir. Hâsılı, Ebherî’nin bütün eleştiri ve tenkitlerinin olumsuz nitelikte olmadığı aksine yer yer olumlu, yapıcı ve iyileştirici nitelikte bazı eleştiriler de ortaya koyduğu görülmektedir.

1 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 34^a-34^b.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 39^b.

3.5. ESER HAKKINDAKİ BAZI TEKNİK BİLGİLER

3.5.1. Eserin Adı ve Müellife Aidiyeti

Ebherî, eserin mukaddimesinde telif nedenini zikrederken eserin ismini zikretmemektedir. Ancak eser için muhtelif isimler kullanılmaktadır. Bunlardan bazıları, *Kitâbü’ş-Şükûk: Hâşiye ale’l-Mûlahhas*, *Kitâbu Şerhi’l-Mûlahhas*, *Şerhu’l-Mûlahhas*, *Hâşiyetü’l-Mûlahhas* ve *eş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* şeklindeki isimlendirmelerdir. Muhtemelen *müstensihler* ve okuyucular tarafından nüshaların zahriyelerine düşülmüş bu isimler, kataloglara bu zahriyelerden kaydedilmiştir.¹

Ebherî’nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar, onun bu eserini zikretmemekle birlikte İbn Teymiyye, *Der’u Tê’ârûzi’l-Akl ve’n-Nakl*’da bu eseri Ebherî’ye nisbet edip ondan alıntılar yaptığı görülmektedir.² Eserin Ebherî’ye nispeti hususunda herhangi bir şüphe ve tereddüt de söz konusu değildir. Çünkü Ebherî bizzat bu eserinde yine kendi kitapları olan *Keşfü’l-Hakâ’ik* ve *Merâsîdu’l-Mekâsîd* isimli kitaplarına atıf yapmakta ve okuyucuları bu eserlere müracaat etmelerini tavsiye etmektedir.³ Esere ait nüshalardaki zahriyye ve ketebe kayıtları da bunun Ebherî’ye aidiyetini doğrulamaktadır.⁴

3.5.2. Eserin Telif Sebebi ve Telif Tarihi

Ebherî, *eş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*’ın hâtimesinde kitabı ne zaman bitirdiğine dair bir bilgi vermemektedir. Ayrıca müstensihler de mevcut iki nüshadaki *ketebe* kayıtlarında eseri hangi tarihlerde istinsâh ettikleri hakkında bir ip ucu vermemektedir. Ancak biz eserin Ebherî’nin son dönem eserlerinden olduğunu ve dolayısıyla eserin onun olgunluk döneminde yazdığı kanaatindeyiz. Ebherî’nin *eş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*’ta zikrettiği *Keşfü’l-Hakâ’ik* adlı eserinin elimize ulaşmış en eski nüshası dikkate alındığında bu nüshanın, Ebherî henüz hayatta iken Muhammed İbn Muhammed er-Râzî tarafından 642/1244 yılında istinsah edildiği ve dolayısıyla *Keşfü’l-Hakâ’ik*’in ya bu tarihte ya da bu tarihten önce istinsah edilmiş olduğu söylenebilir. Şu

1 Eserin nüshaları için bk. Esîrüddin el-Ebherî, *Hâşiye ale’l-Mûlahhas* (Tâhran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, 15376); Esîrüddin el-Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk Hâşiye ale’l-Mûlahhas* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2319).

2 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Der’u Tê’ârûzi’l-Akl ve’n-Nakl*, 2/59.38^b.

3 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 38^a-41^b.

4 Ebherî, *Merâsîdu’l-Makâsîd* (Serez, 1963), 55a.

halde *eş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*’ın bu tarihten sonra yazılmış olması gerekiyor. Ayrıca Ebherî’nin kendisi bizzât *Münteha’l-Efkâr* eserinde bazı dost ve arkadaşları için muhtelif risâle ve muhtasar eserler yazdığını dile getirmektedir.¹ Ebherî’nin bu ifadeleri dikkate alındığında çalışmaya konu olan eserin muhtasar ve kısa bir risâle olmadığı açıktır. Dolayısıyla bu eserin daha çok müellifin son dönem eserlerinde göze çarpan eleştirel ve sentezci tavrı yansıttığı söylenebilir. Buradan hareketle eserin ilk dönem eserleri gibi pedagojik ve didaktik bir gayeyi gütmeye çalıştığı görülmektedir. Sonuç olarak bu eser Ebherî’nin son dönem eserleri arasında değerlendirilmesi gerekmektedir. Ebherî, eserin mukaddime kısmında, kitabı yazma konusundaki nedeni ise şu şekilde dile getirerek temellendirmeye çalışmaktadır:

Dostumuz, imâmımız, allâme, Hakk’a davet edici olan, Allah’ın insanlar üzerindeki hücceti, millet ve dinin övgüsü/fahrı İslâm ve müslümânların yardımcısı Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî’nin -Allah kendisini bağışlasın!- telif ettiği el-Mûlahhas kitabı, aklî ilimler ile felsefî konularda yazılmış kitapların en değerlisi ve bu kitabın yazarı da kıymet bakımından hükemânın en değerlisi; rütbe ve fahr yönünden en üstünüdür. Fakat müellif Râzî’nin, eserlerini tamamlama konusunda aşırı hızlı davranmasından dolayı eserlerinin belli yerlerine birçok yanlış ve hatalar ilişmiştir. İşte bundan dolayı söz konusu eserin sorunlu yerlerini mütalaa etmelerinden sonra bazı yetkin değerli kimseler ile muhakkik âlimler benden bu sorunlu yerleri bir kitapta kayıt altına almamı, bu sorunlu yerler için revizyon olacak şeyleri takip etmemi ve ayrıca bu kitaba Râzî’nin sehven değil de kasıtlı şekilde eserinde yazmış olduğu şeyleri dikkate alarak aklıma gelen şüpheleri (şükûk) de bu kitaba eklememi rica ettiler.²

Ebherî, telif nedeni olarak bunu dile getirmekle birlikte biz, bu eleştirel ve şükûk tarzı eserin telif nedeninin arka planında ise Ebherî’nin Râzî ile hesaplaşma ve Râzî’nin *Mûlahhas* üzerinden İbn Sînâcî felsefeyi okuma tarzına yönelik bir karşı çıkışın olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Râzî’nin *Mûlahhas* eseri İbn Sînâcî felsefenin alımlamasında XIII. yüzyılda yapılan etkili çalışmalardan biri olarak görülmektedir. Râzî’nin sunduğu şekliyle İbn

1 Ebherî, *Münteha’l-Efkâr* (Ulûm-i Felsefe, 2752/2), 74^a.

2 Ebherî, *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* (Ayasofya, nr. 2319), 1^b-2^a.

Sînâ’nın argümanları, kendisinden sonraki hem felsefî hem kelâmî geleneğe bağlı olarak ortaya konan birçok metnin kavramsal temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Ebherî, Râzî’nin İbn Sînâcî felsefeyi alımlama ve yorumlama tavrına ve okuyuşuna karşı çıkmaktadır.

3.5.3. Eserin Nüshaları

Ebherî’nin *eş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* eseri için birisi Türkiye diğeri ise İran’dan olmak üzere iki adet nüsha tespit edilmiştir. Eserin tahkikinde *nitelikli üç nüsha* şeklinde tavsif edilen *müellif nüshası*, müellife okunmuş nüsha ve müellif nüshasıyla mukabele görmüş nüshalardan herhangi bir nüshaya ulaşılamamıştır. Esere ait olup ulaşılabilen ve tahkikte kullanılan iki nüshanın bilgileri şu şekildedir:

3.5.3.1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2319

Nüsha tahkikli neşirde “ص” harfiyle gösterilmiştir. Müstakil olan nüshanın müstensihî ve istinsâh tarihi mevcut değildir. 1^b-94^a varakları arasında olan ve 15 satırdan müteşekkil nüsha, *rika’* hattıyla yazılıdır. Yaklaşık 10×14.5 cm. ölçülerinde tezhipsiz ve cetvelsizdir. Nüshanın hâmişlerinde sadece birkaç *tashih* bulunmaktadır. Konu başlıkları kalın siyah mürekkeple; *el-Mûlahhas*’tan yapılan alıntı metinlerin başındaki “kâlê” ifadesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın nem ve rutubetten dolayı bazı yerleri hasar görmekle birlikte bu durum, birkaç kelime dışında okumaya engel teşkil etmemekte ve bu okunamayan kelimeler diğer nüshadan telafi edilmiştir. Kitabın zahriyesinde *Kitâbu Şerhi Mûlahhas*, *Kitâbü’ş-Şükûk: Hâşiye ale’l-Mûlahhas*, *Kitâbü’ş-Şükûk* ve *Şerhu Mûlahhas* şeklinde farklı okuyucular tarafından yazılmış isimlendirmeler bulunmaktadır. Okunmayan üç adet vakıf mührü bulunmaktadır. Ayrıca nüshanın zahriyesinde Sultan II. Mahmûd’a (1808-1839) ait olduğu anlaşılan Arapça bir vakıf kaydı bulunmaktadır. Nüsha genellikle okunaklı ve dikkatli yazılmış niteliktedir. Nüshanın zahriye sayfasında eserin Ebherî’ye aidiyetini ifade eden Arapça bir ifade de bulunmaktadır.

3.5.3.2. Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi (Felsefe, nr. 15376)

Nüsha, tahkikli neşirde “م” harfiyle gösterilmiştir. İran’daki Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi’nde bulunan nüshanın müstensihî ve istinsâh

tarihi mevcut değildir. 1^a-30^a varakları arasında olan ve 40 satırdan oluşan nüsha, *ta’lik* hattıyla yazılıdır. Nüsha, çok küçük denilebilecek bir hat ile sıkışık şekilde hazırlanmıştır. Nüsha yaklaşık 12×15 cm. ölçülerinde olup, tezhipsiz ve cetvelsizdir. Nüşanın hâmişlerinde sadece birkaç *tashih* bulunmaktadır. Nüsha tertibinde takdim ve tehir bulunmaktadır. Yani normalde nüshada mantık kısmının önde olması gerekirken metafizik kısmı öndedir. Ayrıca metafizik kısmında mukaddime kısmı dâhil olmak üzere yaklaşık olarak bir buçuk sayfa eksik durumdadır. Yine mantık kısmında ise takriben üç varak eksik durumdadır ancak bu eksik sayfaların yerine yine Ebherî’ye ait olan ve *el-Mûlahhas* üzerine yazılmış olan başka bir yazı bulunmaktadır. Benzer şekilde mantık kısmının sonunda da bir sayfa eksik durumdadır. Bununla birlikte yazı okunaklı ve hata payı düşük görünmektedir. Ayrıca nüsha, kütüphane kataloğuna *Hâşiyetü’l-Mûlahhas* şeklinde kaydedilmiştir.

4. TAHKİKTE İZLENEN YÖNTEM

1. Çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları (*İTNES*) dikkate alındı.
2. Nüshalarda olmayan başlıklar takibi kolaylaştırmak adına tarafımızdan köşeli parantezle sonradan ilave edildi.
3. Nüsha farklılıklarındaki tercihlerde bağlama ve anlama uygun düşün ibare tercih edildi ve diğer nüshalardaki farklılıkları dipnotta gösterildi. Nüsha farklarının böyle bir tercihe uygun olmadığı durumlarda ise nüshaların ittifak ettiği kelime tercih edildi.
4. Çalışmamıza konu olan eserde Ebherî, bazen sadece yazar ismi zikretmekte bazen hem isim hem de eser zikredilmeksizin atıf ve alıntı yapmaktadır. Bu atıflar, ilgili eserlerin varsa matbu eğer yoksa yazmalarından tespit edilerek sayfa ve varak numarasıyla dipnotta gösterildi. Ayrıca meçhul atıflar ve itirazların da kime ait olduğu imkân ölçüsünde belirlenmeye çalışıldı. Ayrıca eser, belli kaynaklarla karşılaştırılmış ve dipnotta söz konusu kaynakların sayfa numaraları gösterildi.
5. Metinde okuyucuya kolaylık sağlaması için “kâle”, “kîle” ve tüm türevleri bold yazı stiliyle gösterildi.

6. Nüshalarda olmayıp anlam ve dil açısından gerekli ekleme ve ifadeler köşeli parantezle “[]” gösterildi.

7. Mantıkta ise harfli semboller *düz çift tırnak* (“ ”) içinde gösterildi. Benzer biçimde mantık kısmında önermeler başlangıç ve bitiş yerlerinin belirlenmesi ve okuyucuya kolaylık sağlaması için şu şekilde gösterildi: «كَلَّ «ج» «ب» و كَلَّ «ب» «أ»».

8. Kısa alıntı ve benzeri ifadelerin yanı sıra yazarın “إِذَا - قُلْنَا - قَوْلُنَا - كَقَوْلُنَا” şeklindeki ifadelerinden sonraki cümle ve ibareler «...» şeklinde gösterildi.

9. Metin içindeki konu değişikliklerinde ve müellifçe serdedilen görüşlerin taksime tabi tutulduğu yerlerde paragraf yapmak yoluna gidilmiştir. Söz gelimi “eğer denirse-deriz” (in-kîle...kulnâ) gibi sanal diyalogu andıran cedelî kalıpların olduğu yerlerde hem itiraz hem de yanıt cümlesi için paragraf başı yapılmıştır.

10. Metnin üzerinde tartıştığı ana kelimeyi göstermek için vurgu içeren bazı kelimelerse “العلم” kelimesinde olduğu gibi çift tırnak içerisine alınmıştır.

11. Nüshalarda kullanılan kısaltmalarda nüshalar arasında ortak bir uyum ve tavır olmadığından bütün bu kısaltmalar açık şekilleriyle gösterilmiştir.

12. Metinde güncel Arapça imlasına uygun hareket edilmeye gayret edildi.

13. Paragraf başları ve noktalama işaretleri anlam akışına uygun olarak tarafımızca düzenlendi.

14. Varak numaraları eserin bir nüshasına istinaden hazırlanmıştır. *Kitabu’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas* eseri için Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan Aya-sofya koleksiyonundaki (nr. 2319) nüshanın varak numaraları esas alınmıştır.

15. Metin ve şerhten oluşan bu eserde Râzî’ye ait *Mûlahhas* metninin *Kitabu’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*’ta eksik olan veya nakilde düşen ibareler, *Mûlahhas*’ın tahkikli matbu metninden telafi edilerek köşeli parantez içinde gösterilmiştir ve dipnotta ayrıca kaynağa işaret edilmemiştir.

KİTÂBÜ'Ş-ŞÜKÛK ALE'L-MÜLAHHAS

ESÎRÜDDİN EL-EBHERÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.

كتاب الشكوك على الملخص

أثير الدين الأبهري
رحمة الله عليه

[1. MANTIK KISMI]

[Müellifin Mukaddimesi ve Kitabın Telif Nedeni]

Rahmân ve Rahîm Allah’ın adıyla. Bütün hamdler; celâl, bekâ, azamet ve büyüklük sahibi; cömertlik ve bağışta bir ve tek olan; yokluktan ve zeval oluştan aşkın Allah’a mahsustur. Salât ve selâm ise O’nun elçisi ve peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed’e, onun âline ile müttakî ve iyi kimseler olan ashâbına olsun.

Bu hamdele ve salveleden sonra; Şu kesin ki mevlâmız, imâmımız, allâme, Hakkâ davet edici olan, Allah’ın insanlar üzerindeki hücceti, millet ve dinin övgüsü İslâm ve Müslümanların yardımcısı Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî’nin -Allah kendisini bağışlasın!- telif ettiği *el-Mûlahhas* kitabı, akli ilimler ile felsefi konularda yazılmış kitapların en değerlisi ve bu kitabın yazarı da kıymet bakımından hükemânın en değerlisi; rütbe ve şeref yönünden en üstünüdür, fakat onun eserlerini tamamlama konusunda aşırı hızlı davranmasından dolayı belli yerlerine birçok yanılgi ve hata ilişmiştir. İşte bundan dolayı söz konusu eserin bu yerlerini mütalaa etmelerinden sonra bazı yetkin değerli kimseler ile muhakkik âlimler, benden bunları özet bir kitapta kayıt altına almamı, bu sorunlu yerler için *revizyon* olacak şeyleri takip etmemi ve ayrıca bu kitaba Râzî’nin sehven değil, kasıtlı şekilde eserinde yazmış olduğu şeyleri dikkate alarak aklıma gelen *şüpheleri* de bu kitaba eklememi rica ettiler.

Ancak bu kitabı yazmaya bazen istek duyuyor bazen de bu hususta şevkim kırılıyordu hatta öyle ki sonra bu işe karşı bir arzu duydum ve himmetim buna yöneldi ve ben de böylece bu kimselerin ricasına yanıt verdim. Dolayısıyla bu kitabı, o kimselerin istekleri ve taleplerinin gereğince oluşturdum. Ben bu kitabı, her selim tabiat sahibi ve doğru anlayışa sahip kimselere de bir hatırlatma vesilesi kıldım ki bununla sadece büyük ecir ve güzel övgüyü murat etmekteyim. Bu hususta ben yalnızca akli bağışlayan (Vâhibü’l-akl) ve Adaleti taşıran (Müfizu’l-adl) olan Allah’tan destek ummaktayım, muhakkak ki Allah yardım ve *tevfik*in sahibidir.

[القسم الأول: قسم المنطق]

[مقدمة المؤلف وسبب تأليف الكتاب]

[١] اظ [بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله ذي الجلال والبقاء والعظمة والكبرياء المتفرد بالكرم والعطاء المتعال عن الزوال والفناء، والصلاة والسلام على رسوله محمد خاتم الأنبياء، وعلى آله، وأصحابه الأبرار والأتقياء.

وبعد: فإن كتاب المخلص الذي صنّفه مولانا وإمامنا الإمام العلامة الداعي إلى الحق حجة الله على الخلق، فخر الملة والدين ناصر الإسلام والمسلمين أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي -تغمده الله بغفرانه- أشرف^١ الكتب المصنّفة في العلوم العقلية والمباحث الحكمية، وأن مصنّفه أجل الحكماء قدرًا وأعلامهم رتبة وفخرًا؛ لكنّه قد عرّض له لغاية تعجيله في تتميم تصانيفه في بعض المواضع سهوًا^٢ وزللًا فالتمس مني بعض الفضلاء المبرزين والعلماء المحققين بعد اطلاعهم على تلك المواضع أن أجمعها مضبوطة في كتاب مختصر، وأقتدي^٣ بها ما هو إصلاح لها، وأضيف إليها ما وقع لي من الشكّ على موجب كلامه المحرّر على سبيل القصد دون السهو.

وكان تنهض داعيتي إلى ذلك تارة وتنفس عزيمتي عنه أخرى حتّى صارت الخواطر مشغوفة به والهمم مصروفة إليه، فأجبتهم إلى ذلك، وجمعت هذا الكتاب [٢] و[٢] على مقتضى طلبهم وموجب التماسهم، وجعلته تذكرة مني لكل ذي طبع سليم وذهن مستقيم طالبًا به الأجر الجزيل والثناء الجميل، واستعنت بالله واهب العقل ومفيض العدل، فإنّه ولي الإعانة والتوفيق.

١ كلمة «أشرف» خبر لـ «فإن».

٢ ص: مهو. | والمثبت من قبلنا.

٣ ص: وأقتد بها. | والمثبت من قبلنا.

Mukaddimeye Yönelik Eleştiriler

İmâm allâme Râzî şöyle dedi: **(Eğer bu tasavvur ise hakkında olumsuz veya olumlu şekilde hükmedilirse bu toplam (mecmû‘), tasdik olmuş olur.)**

Biz deriz ki; bu söz, tartışmaya açıktır. Çünkü *tasdik*, bir şey hakkında olumlu veya olumsuz şekilde hükmetmekten ibarettir. Hüküm ise hüküm olması itibariyle toplamdan ayrıdır. Dolayısıyla tasdik, toplamdan ibaret değildir. Bunu, “Biz *tasdik* ile toplam olması yönüyle toplamı kastediyoruz.” şeklinde cevaplamak da mümkündür. Bu durumda tasdik, musannif Râzî’nin ıstılahı üzere *toplamın* karşısında kullanılmış olmaktadır.

Râzî şöyle dedi: **(Her tasdikte üç tasavvur bulunmaktadır.)** Râzî, bu bağlamda vaki olan şüpheyi (şekk) şöyle yanıt verdi: “Bu şüphe, apaçık olan şeylerde olduğundan dolayı cevabı hak etmemektedir.” Biz ise bu şüpheyi yanıt olarak şöyle diyoruz: Biz *hakkında hükmedilen şeyin* eğer ikincisi olsaydı -ki bu bilinir olmamadır- bu durumda bunun hakkında söylenen “Kendisi hakkında hüküm mümkün değildir.” şeklindeki hükmün yanlış olacağını kabul etmemekteyiz.

Râzî şöyle dedi: **(Her bilinir şey hakkında hüküm vermek mümkündür).** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden bunun, “Bilinmeyen şey hakkındaki hüküm imkânsızdır.” şeklindeki sözümüzün *yanlışlığını* gerektirdiğini söylediniz. Çünkü “Bilinmeyen her şey hakkındaki hüküm imkânsızdır.” şeklindeki sözümüzden kastedilen şey, *bilinmeyen olduğu sürece bilinir olmayan her şey hakkındaki hükmün imkânsız olmasıdır*. Bilinir olmama ise bilinir olduğu durumda/halde kendisi hakkında hüküm mümkün olmaktadır. Bu ise bizim “Bilinmeyen olduğu sürece bilinir olmayan her şey hakkındaki hüküm imkânsızdır.” şeklindeki sözümüzle çelişmemektedir.

Şöyle denilebilir: Biz “Bilinmeyen her şey hakkındaki hüküm imkânsızdır.” dediğimizde bu, kendisine bilinmezliğin iliştiği şeye yönelik bir hüküm olmuş olur ki kendisine bilinmezliğin iliştiği şey, bilinir değildir. Dolayısıyla hükmün imkânsızlığı yoluyla verilen hüküm, bilinir olmayan şey hakkında vaki olmuş olur.

الكلام على المقدمة

قال الإمام العلامة: (إن تصوّرًا وإذا حُكِمَ عليه بنفي أو إثبات كان المجموع تصديقًا) إلى آخره.

قلنا: هذا الكلام فيه نظر؛ لأن التصديق عبارة عن الحكم على الشيء بنفي أو إثبات، والحكم من حيث هو حكم مغاير للمجموع، فلا يكون التصديق عبارة عنه. ويمكن أن يُجاب عنه: بأننا نعني بـ"التصديق" المجموع من حيث هو مجموع، وحينئذ يكون التصديق مستعملًا بإزاء المجموع على اصطلاح المصنّف.

قال: (وكلّ تصديق ففيه ثلاث تصوّرات) إلى آخره. وأجاب عن الشكّ الواقع في هذا الموضوع: بأنّ هذا الشكّ في الضروريات فلا يستحقّ الجواب.^١ ونحن نقول في جواب الشكّ: أنا لا نسلّم أنّ المحكوم عليه لو كان هو الثاني -فهو اللامعلومية- كان الحكم عليه بـ«أنّه لا يصحّ الحكم عليه» كاذبًا.^٢

قوله: (أنّ^٣ كلّ معلوم فيصحّ الحكم عليه). قلنا: لم قلتم بأنّ هذا يوجب كذب [٢ظ] قولنا: «ما ليس بمعلوم يمتنع الحكم عليه»؟ وهذا لأنّ المراد من قولنا: «ما ليس بمعلوم يمتنع الحكم عليه»: أنّ ما ليس بمعلوم يمتنع الحكم عليه ما دام غير معلوم، واللامعلومية يصحّ الحكم عليها حال كونها معلومة؛ وذلك لا يناقض قولنا: «ما ليس بمعلوم يمتنع الحكم عليه حال كونه غير معلوم».^٤

فإن قيل: إذا قلنا: «ما ليس بمعلوم يمتنع الحكم عليه» كان حكمًا على ما عرض له اللامعلومية، وما عَرَضَ له اللامعلومية فهو غير معلوم، فالحكم بامتناع الحكم واقع على ما ليس بمعلوم.

١ انظر: الملخص للرازي، ص ٥.

٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٨.

٣ ص: بأن.

٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٨.

٥ ص: ممتنع.

٦ قارن: الشفاء (المدخل) لابن سينا، ص ١٦-٢٠؛ الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٣٩-٤٠؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٤-٦؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٧؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٦٣؛ مواصد المقاصد، ص ٩٥؛ تنزيل الأفكار، ص ١٧-٢ ظ.

Buna yönelik şöyle deriz: Biz bunun, kendisine bilinmezliğin iliştiği şeye yönelik bir hüküm olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü “hakkında hükmedilen”den (*mahkûmun aleyh*) kastedilen, önermede ilk olarak zikredilen şeydir ve ilk olarak zikredilen şey ise bilinir olmamadır. Hakkında hükmedilen, bilinir-olmamadır ki bu da *bilinir* (malûm) olmaktadır. Dolayısıyla bilinir olduğu durumda bunun hakkında “Bilinmeyen olduğu durumda kendisi hakkında hüküm imkânsız olur.” şeklinde hüküm doğru olmuş olur.

Râzî, teselsülün iptali ve doğruluğunun varsayımı hususunda şöyle dedi: **(Bununla talep edilen şey meydana gelmiştir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu delil, kesbten müstağni bir *tasavvuru* değil, kesbten müstağni bir *tasdiki* ifade etmektedir. Söz konusu delilin terkihi ise şöyle denilmesidir: Kazanılmış tasdikler ya sonsuza kadar teselsül eder ya da teselsül etmez. Ancak bu iki ihtimalden hangisi olursa olsun kesbten müstağni bir tasdik var olması gerekmektedir.

[i] Eğer kazanılmış tasdikler sonsuza kadar teselsül etmezse bunun nedeni şudur: Eğer kesbten müstağni bir tasdik bulunmazsa bu durumda kısır döngü (devir) açığa çıkar ki bu muhaldir. [ii] Eğer kazanılmış tasdikler sonsuza kadar teselsül şeklinde devam ederse bunun nedeni şudur: Bu kazanılmış tasdiklerde [1] ya zâtı gereği şeyleri gerektiren bir şey olur [2] ya da olmaz. Bu ikinci ihtimal geçersizdir. Çünkü kazanılmış tasdiklerde zâtı gereği bir şeyi gerektirmeyen bir şey bulunmazsa bu durumda kazanılmış tasdiklerdeki bir şey, esas itibarıyla başka bir şeyi gerektiremez. Şayet bu şey, bir şeyi gerektirmiş olursa bu ancak bir vasıtayla olur ve bu durumda ise bu vasıta, başka bir vasıta aracılığı ile gerektirmiş olur. Bu durum böylece sonsuza kadar devam eder ve vaki olan iki tasdik arasında sonsuz tasdik meydana gelmiş olur. Böylelikle sonsuz olan iki sınırla sınırlanmış olur ki bu bir çelişkidir. Bu durumda birinci ihtimal doğru olmuş olur ki bu, kazanılmış tasdiklerde bir şeyi zâtı gereği gerektiren bir şeyin var olmasıdır. [Şöyle ki] eğer bu zihinde hasıl olursa akıl, kesbe gereksinim duymaksızın, bunun o şeyi gerektirdiğine hükmeder ve böylelikle kesbten müstağni bir tasdik hasıl olur.

قلنا: لا نسلّم بأنّه يكون حكمًا على ما عرض له اللامعلومية؛ وهذا لأنّ المراد من "المحكوم عليه" هو الذي يذكر أولاً في القضية، والمذكور أولاً هو اللامعلومية، فالمحكوم عليه هو اللامعلومية وهي معلومة، ويصحّ الحكم عليها حال كونها معلومة بأنّه يمتنع^١ الحكم عليها حال كونها غير معلومة.

قال في أثناء إبطال التسلسل وتقدير صحّته: (فالمطلوب حاصل). إلخ. قلنا: هذه الحجّة إنّما تفيد تصديقاً غنيّاً عن الكسب، لا تصوّراً غنيّاً عنه، وطريق تركيبها أن يقال: التصديقات المكتسبة إمّا أن يتسلسل إلى غير النهاية أو لا يتسلسل، وأيّاً ما كان فلا بدّ من تصديق غنيّ عن الكسب.

أمّا إذا لم يتسلسل: فالأنّه لو لم يوجد تصديق غنيّ عن الكسب يلزم منه الدور، وهو محال. وأمّا إذا تسلسلت: فإمّا أن يوجد [٣و] فيها ما يوجب لذاته أشياء أو لا يوجد، والثاني باطل؛ لأنّه لو لم يوجد فيها ما يوجب لذاته شيئاً لا يكون شيء منها موجباً لشيء أصلاً؛ إذ لو كان موجباً لكان بواسطة، وتكون الوساطة^٢ موجبة له بواسطة أخرى، وهكذا إلى غير النهاية فيقع بين تصديقين واقعين في تلك السلسلة تصديقات غير متناهية، فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين، هذا خلف، فتعيّن القسم الأوّل، وهو أن يوجد فيها ما يوجب لذاته شيئاً، فإذا حصّل في الذهن حكّم العقل عليه بأنّه موجبٌ لذلك^٣ من غير افتقاره إلى الكسب فيحصل تصديق غنيّ عن الكسب.^٤

١ ص: ممتنع.
٢ م - بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ذي الجلال والبقاء والعظمة والكبرياء المتفرد بالكرم والعطاء المتعال عن الزوال والفناء... إذ لو كان موجباً لكان بواسطة، وتكون الوساطة.
٣ ص: ذاك.
٤ قارن: الشفاء (المدخل) لابن سينا، ص ٢١-٢٤؛ الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٤٠-٤٢؛ التلويحات اللوحية للسهوردي، ص ٥٥؛ الملخص للرازي، ص ٦؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ١١-١٢؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٦٦؛ مراد المقاصد للأبهري، ص ٩٩.

[I. BİRİNCİ CÜMLE: TASAVVURÂT]

[Tasavvurâtın Kazanılmasının Keyfiyetini Kapsayan] “İlk Cümle”ye Yönelik Eleştiriler

Râzî, *müfret lafzın* taksimi hususunda şöyle dedi: **(Bu müfret lafız, ya tasavvurunun kendisi ortaklıktan engeller ki bu ‘cüz’î’dir, ya da ortaklıktan engellemez ki bu ‘külli’dir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Râzî’nin bu sözü tartışmaya açıktır. Çünkü *cüz’î lafız*, *manasının* tasavvurunun kendisi, ortaklığın meydana gelmesini engeller, yoksa onun tasavvurunun kendisi ortaklığın meydana gelmesini engelleyici değildir. Dolayısıyla Râzî’nin şöyle demesi gerekirdi: “Bu müfret lafız, ya manasının tasavvurunun kendisi ortaklıktan engeller ki bu ‘cüz’î’dir, ya da ortaklıktan engellemez ki bu ‘külli’dir”.

Râzî, şöyle dedi: **(Mâhiyetin parçasına delâlet eden şeye gelince.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu, eğer mâhiyetin parçası, *müşterek cüzün kemâli* veya *mümeyyiz cüzün kemâli* olmadığı durumda dört kısımdan birisi olduğunun delâletine bir vaattir. Kendisi hakkında delil zikredilen şeyde kuvvetli bir şüphe söz konusudur ki o da şudur: Cinsin iki parçadan bileşik olması ve bu iki parçadan her birisinin diğerinden daha genel olmaması mümkündür ve böylece birisi ne cins ne de fasıl olmamış olur. Aynı şekilde fasıl hakkında da bunu söyleyebiliriz.

Bu şüphe ancak şöyle denilerek ortadan kaldırılabilir: *Mümeyyiz cüzün kemâli*, hakikatinin şey ile başkası arasında ortak olmamasıdır. Cins ise iki parçadan bileşik olduğunda bu parçalardan biri diğerinde daha genel olmaz. Zira bu iki parçadan her biri, *mümeyyiz cüzün kemâli* olmuş olur ve dolayısıyla bu ikisinden her biri, fasıl olmaktadır ve bu durumda ise tek bir hakikat, iki fasıldan bileşik olmuş olur.

Başka bir şüphe daha var olup şöyle denilmektedir: Mâhiyetin, faslın cinsi veya faslın faslı olan bir parçasının varlığı mümkün değildir. Çünkü mâhiyetin, faslın cinsi olan bir parçası olsaydı bu parça, fasıl ile başkası arasında ortak olmuş olurdu. Bu durumda ise söz konusu parça, faslın kendisine dâhil olduğu mâhiyet ile başkası arasında ortak olurdu

[أ. الجملة الأولى في التصورات]

الكلام على الجملة الأولى [التي في كيفية اقتناص التصورات]

قال في تقسيم المفرد: (وهو إما أن يمنع نفس تصوّره^١ من الشركة وهو "الجزئي" أو لا يمنع وهو "الكلّي"). قلنا: هذا الكلام فيه نظر؛ لأنّ اللفظ^٢ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصوّر معناه^٣ من وقوع الشركة، لا أن يكون نفس تصوّره مانعاً من وقوع الشركة، فكان يجب أن يقول: «وهو إما أن يمنع نفس تصوّر معناه من الشركة فهو الجزئي أو لا يمنع وهو الكلّي».

قال: (وأما الدالّ على جزء الماهية) إلى آخره [٣ظ]. قلنا: هذا وعُدّ بالدلالة على أنّ جزء الماهية إذا لم يكن كمال الجزء المشترك ولا كمال الجزء المميّز فهو على أحد الأقسام الأربعة، وما ذكر الدليل عليه فيه^٤ شكّ قويّ وهو: أنّ من الجائز أن يكون الجنس مركّباً من جزئين لا يكون كلّ واحد منهما أعمّ من الآخر، فلا يكون أحدهما جنساً ولا فصلاً، وهكذا نقول في جانب الفصل.

ولا يندفع هذا الشكّ إلاّ أن يقال: إنّ كمال الجزء المميّز هو الجزء الذي لا يكون حقيقته مشتركة من الشيء وغيره، والجنس إذا كان مركّباً من جزئين لا يكون أحدهما أعمّ من الآخر؛ فإنّ كلّ واحد منهما يكون كمال الجزء المميّز، فيكون كلّ واحد منهما فصلاً^٥، وحينئذ تكون الحقيقة الواحدة مركّبة من فصلين.

وشكّ آخر وهو أن يقال: لا يجوز أن يكون للماهية جزء، هو^٦ جنس فصل أو فصل فصل؛ لأنّه لو كان لها جزء هو^٧ جنس فصل كان ذلك مشتركاً بين الفصل وغيره، فيكون مشتركاً^٨ بين الماهية التي يكون الفصل داخلاً فيها وبين غيرها،

١ ص: تصور. | والمطبوع: نفس تصوّر مفهومه. انظر: الملخص للرازي، ص ١٥.

٢ م: اللفظي.

٣ ص: نفس تصور معناه بمنع.

٤ م: أجزاء.

٥ ص م: وفيه.

٦ م: فعلاً.

٧ ص: وهو.

٨ م: وهو.

٩ م: المشترك.

ve böylelikle bu parça, cinsin mâhiyetine dâhil olurdu. Şu halde her ne zaman durum böyle olursa bu parça, *mümeyyiz cüz’ün kemâline* ait mâhiyetin dışında olur. Şu durumda ise bu parça fasıl için cins olmamış olur ki biz, daha önce onun fasıl için cins olduğunu varsaymıştık ve dolayısıyla bu bir çelişki olmuş olur.

Bu şüpheyi şöyle cevaplamak da mümkündür: Siz neden parçanın, cinsin mâhiyetine dâhil olması durumunda *mümeyyiz cüz’ün kemâline* ait mâhiyetin dışında olacağını söylediniz ki? Çünkü “*mümeyyiz cüz’ün kemâli*”nden kastedilen, hakikatinin tamamıyla şey ile başkası arasında ortak olmayan *parçadır*. Şu halde bu yoruma göre, tek bir şeyin *mümeyyiz cüz’ün kemâline* dâhil olması mümkündür, ancak bununla birlikte bu parça, cinse dâhil olmaz. Dolayısıyla bu parça ya cinsin cinsi ya da cinsin faslı olur ki bu durumda ise tek bir şey, faslın cinsi ve cinsin cinsi veya cinsin faslı olur.

[Mutâbakat, Tazammun ve İltizâm Konularına Yönelik Eleştiriler]

Râzî, şöyle dedi: (***Mutâbakat delâleti: Lafzın, müsemmânın tamamına delâlet etmesidir.***) Biz ise şöyle diyoruz: Bu tanım, “şey” ile parçalarından bir parça arasında ortak olan lafız aracılığıyla yanlışlanmaktadır. Çünkü lafzın başkasına delâleti gerçekleştiğinde bunun parçasının da ona delâleti gerçekleşmiş olur. Eğer lafız, parçaya delâlet ederse bunun, müsemmâya delâleti de hasıl olur. Ancak bununla birlikte onun parçaya delâleti, mutâbakat delâleti değildir. Şu halde Râzî’nin şöyle demesi gerekirdi: “Mutâbakat delâleti: Lafzın, *vaz’ edilmiş olması itibarıyla* müsemmânın tamamına delâlet etmesidir”. Nitekim Râzî’nin kendisi zaten bunu *tazammun* ve *iltizâmın* delâletinde zikretmişti.

Râzî, şöyle dedi: (***İltizâmın delâletinin şartı, hâricî değil, zihnî lüzumun meydana gelmesidir.***) Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden ikisinden birisi -ki ben araz ve cevheri kastediyorum- diğeri hakkında kullanılmadığında *hâricî lüzumun* şart olmayacağını söylediniz? Çünkü şart, yokluğunda şart koşulanın (meşrût) yokluğunun gerektiği şeydir; yoksa şart, varlığında şart koşulanın varlığının gerektiği şey değildir.

فيكون داخلاً في ماهية الجنس، ومتى كان كذلك كان خارجاً عن ماهية كمال الجزء المميز، فلا يكون جنساً للفصل، وقد فرضناه جنساً له، هذا خلف.

ويمكن^١ أن يجاب عنه بأن يقال: لم قلت بأنّه إذا كان داخلاً في ماهية الجنس يكون خارجاً عن ماهية كمال الجزء المميز^٢؟ فإنّ المراد من "كمال الجزء المميز" / [٤] الجزء الذي لا يكون حقيقته بتمامها مشتركة بين الشيء وغيره، وجاز أن يكون الشيء الواحد داخلاً في كمال الجزء المميز على هذا التفسير، ومع هذا يكون داخلاً في الجنس، فيكون إمّا جنساً للجنس أو فصلاً له،^٣ وحينئذ يصير الشيء الواحد جنس فصل أو جنس^٤ جنس أو فصل جنس^٥.

[الكلام على مباحث المطابقة والتضمّن والالتزام]

قال: (دلالة المطابقة دلالة اللفظ على تمام مسمّاه). قلنا: هذا ينتقض باللفظ المشترك بين الشيء وجزء من أجزائه، فإنّه إذا تحقّق دلالته عليه فقد دلّ على الجزء، وإذا دلّ على الجزء فقد حصل دلالته على المسمّى مع أنّ دلالته عليه ليست دلالة بالمطابقة فكان يجب أن يقول: "دلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام مسمّاه من حيث هو موضوع له"^٦ كما ذكره في دالّتي^٧ التضمّن والالتزام.

قال: (شرط دلالة الالتزام: [حصول] اللزوم الذهني لا الخارجي) إلى آخره. قلنا: لم قلت^٨ إنّ اسم أحدهما - أعني: الجوهر والعرض - إذا لم يكن مستعملاً في الآخر لا يكون اللزوم الخارجي شرطاً^٩؟ وهذا لأنّ الشرط هو الذي يلزم من انتفائه انتفاء المشروط، لا أنّه يلزم من وجوده وجوده.

١ م: عن ما هو.

٢ م: ولكن.

٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٨-٩.

٤ ص - له.

٥ ص: جنس.

٦ قارن: الشفاء (المدخل) لابن سينا، ص ٢٥-٢٦؛ الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٤٥؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٨؛ منتهى الأفكار للأفغري، ص ٦٩-٧٠؛ تنزيل الأفكار للأفغري، ٤ و ٤٥؛ مرصّد المقاصد للأفغري، ٩٥ و

٧ م - له.

٨ م: دلالة.

٩ م - لم قلت.

١٠ انظر: الملخص للرازي، ص ١٠.

Bunun cevabı şöyle demektir: Bizim “İltizâmın delâletinin şartı, hâricî değil, zihnî lüzumdur.” şeklindeki sözümüzden kastımız, zihnî lüzumun iltizâm delâleti için şart olduğu ve hâricî lüzumun ise iltizâm delâletine eşit olmadığıdır ki durum, zaten bu şekildedir. İlkine gelince bunun nedeni, onun daha önce zikrettiği şeydir. İkincisinin nedeni ise şudur: Eğer eşit olan şart var olursa şart koşulan şeyin varlığı da gerekli olur. Buna mukabil hâricî lüzum, var olduğunda iltizâmî delâletin de var olduğu bir durumda/ halde değildir. Çünkü birinin lafzı diğerine delâlet etmemesine rağmen araz ve cevher, hâricî varlıkta birbirlerini gerektirirler.

[Müfret ve Bileşik Lafız Konularına Yönelik Eleştiriler]

Râzî, şöyle dedi: (**Bizim “Fiil ve harfin kendisinden haber verilemez” şeklindeki sözümüz haberdır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu zikredilen söz, “kitap” lafzı hakkında geçerli olmaz, ancak sadece kitapta bulunup delâlet eden şey hakkında geçerli olur. Nitekim Râzî şöyle demiştir: “Bileşik olana gelince ya iki isimden bileşik olur ya bir isim ve fiilden bileşik olur.” Buna yönelik olarak onun delili ise eğer durum, bu şekilde olmasaydı fiil ve harf, kendileri hakkında haber verilen bir durumda/halde olurdu. Ancak durum bunun tersinedir. Böylece Râzî, bunu eleştirerek şöyle bir şüphe ortaya koydu ve dedi ki: Bizim “Fiil ve harfin kendisinden haber verilemez.” şeklindeki sözümüz *haberdır*. Bu haberde hakkında hüküm verilen ya isim ya fiil ya da harftir. Birincisi doğru değildir, çünkü ismin kendisinden haber verilmesi mümkündür. Dolayısıyla isim hakkında “Kendisinden haber vermek mümkün değildir.” şeklinde hüküm verilemez. Bundan dolayı bu haberde hakkında hüküm verilen, fiil veya harftir. İşte bundan dolayı “Fiil ve harfin kendisinden haber verilemez.” şeklinde söyleyenin sözü geçersiz olmuş olur.

Bu şüphenin yanıtı ise şöyle demektir: Bizim “Fiil ve harfin kendisinden haber verilemez.” şeklindeki sözümüzden kastımız, fiil ve harfe ait lafızların manasından haber verilemeyeceğidir. Ayrıca fiil ve harfin her birisinin lafızları isimdir. Biz ise fiil ve harfin manalarından haber verilemeyeceğine hükmettik ve bunda bir çelişki bulunmamaktadır.

وجوابه أن يقال: المراد من قولنا: «شرط دلالة الالتزام اللزوم / [٤٤ظ] الذهني، لا الخارجي» أن اللزوم الذهني شرط لدلالة الالتزام، والخارجي ليس شرطاً مساوياً لها، والأمر بهذه المثابة. أما الأول: فلما ذكره، وأما الثاني: فلأن الشرط المساوي إذا وُجد لزم وجود المشروط، واللزوم الخارجي ليس بحاله متى وُجد^١ وُجدت^٢ الدلالة الالتزامية؛ فإن الجوهر والعرض متلازمان في الوجود الخارجي مع أن لفظ أحدهما لا يدل على الآخر.^٣

[الكلام على مباحث المفرد والمؤلف]

قال: (إن قولنا: «الفعل والحرف لا يخبر عنهما» خبر). قلنا: هذا الكلام لا يرد على لفظ «الكتاب» وإنما يرد على الدليل الدال على ما في الكتاب، فإنه قال: «وَأما المؤلف فأمّا أن يتألف من اسمين أو اسم وفعل»^٤. ودليله: أنه لو لم يكن كذلك لكان الفعل والحرف بحالة يُخبر عنهما، وليس كذلك، فأورد عليه الشك وقال: «إن قولنا «الفعل والحرف لا يخبر عنهما» خبر، فالمحكوم عليه في هذا الخبر إما أن يكون هو الاسم أو الفعل^٥ أو الحرف، والأول باطل؛ لأن الاسم يصح الخبر عنه، فلا يكون محكوماً عليه بأنه لا يصح الخبر عنه^٦، فالمحكوم عليه في هذا الخبر^٧ هو الفعل أو الحرف فيبطل قول القائل: «إن الفعل والحرف لا يخبر عنهما»^٨.

وجواب هذا الشك أن يقال: إن المراد من قولنا: «إن الفعل والحرف لا يخبر عنهما» أن لفظي الفعل / [٥٥و] والحرف لا يخبر عن معنهما، وكل واحد من لفظي الفعل والحرف اسم، وقد حكمنا عليهما بأنه لا يُخبر عن معنهما ولا تناقض فيه.

١ م - وجد.

٢ ص: وجد.

٣ قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٤٢-٤٣؛ التلويحات اللوحية للسهوردي، ص ٦٦؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ١٧-١٩؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٦٧-٦٨؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ظ ٤-٥.

٤ م: أنا نزد.

٥ ص - أن.

٦ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٤.

٧ م - أو الفعل.

٨ م - فلا يكون محكوماً عليه بأنه لا يصح الخبر عنه

٩ م - في هذا الخبر.

١٠ نقله الأبهري معنى. انظر: الملخص للرازي، ص ٢٤.

[Tümel ve Tikel Konularına Yönelik Eleştiriler]

Râzî, şöyle dedi: (***Mantıkî tümele* gelince bu, *görelinin (muzâf) kategorisinden bir türdür. İleride görelinin a‘yânda varlığının olup olmadığı hususu gelecektir.***) Biz ise şöyle diyoruz: Diğer *izâfetler* ister dışta mevcut olsun ister olmasın *mantıkî tümelin* dışta varlığı yoktur. Çünkü daha önce *tabiî tümelin* dışta olduğu açığa çıkmıştı. Aynı şekilde aklî tümelin de dışta bir varlığının bulunmadığı açığa çıkmıştı. Dolayısıyla buradan, mantıkî tümelin dışta mevcut olmaması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Zira tabiî tümel dışta mevcut olduğu halde eğer mantıkî tümel de dışta mevcut olsaydı bu durumda, bu ikisinden bileşik olan şey, dışta *mevcut* olmuş olurdu. Ancak bunun geçersizliği daha önce açığa çıkmıştı.

Râzî, şöyle dedi: (***Tümelin, zihnî sûret ile yorumlanması doğru değildir, aksi durumda tümelin, mâhiyetin parçası şeklinde yorumlanan ‘zâtî’ ve ‘gayrî’sına taksimi hatalı olmuş olurdu.***) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bunu kabul etmiyoruz, aksine bunun, zikredilen şekilde olması onların “Tümel ya zâtî ya da arazîdir.” şeklindeki sözlerinden kastedilen sadece *zihnî sûret* olduğunda geçerli olur, ancak bu böyle değildir. Fakat onların sözlerinden kastedilen şudur: “Zihinde kendisine tümelliğin iliştiği mâhiyet, parçalarına nisbetle ya zâtî ya da arazîdir.” Bu ise zihnî sûretin, mâhiyet için zâtî olmasını gerektirmez. Aksine bu, kendisi olması itibarıyla bu sûrete ait mâhiyetin, mâhiyet için zâtî olmasını gerektirmektedir. İşte bundan dolayı bu sûretin mâhiyetinin, şahıstan önce olması mümkündür ve sonrasında bu sûretin mâhiyetine, “zihinde mevcut olmak” ilişmektedir ve yine buna “tümel olmak” da ilişmektedir.

Râzî, şöyle dedi: (***Bizim “Bu nefsin bütün bu şahıslardan etkilenmesi, tektir.” şeklindeki sözümüzden kastımız, bizim bu şahıslar arasında ortak bir miktar tasavvur etmemizdir.***) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu zikredilen şeyi kabul etmiyoruz, aksine bu sözden kastedilen şey şudur: Biz, hâriçte bulunan şahıslardan her bir şahsın mâhiyetini dikkate aldığımızda, zihinde tek bir şey veya birbirine eşit olan şeyler hasıl olur.

[الكلام على مباحث الكلّي والجزئيّ]

قال: (وأما الكلّي المنطقيّ فهو نوعٌ من مقولة المضاف، وسيأتي الكلام في أنّ الإضافة هل لها وجود في الأعيان أو لا؟) قلنا: الكلّي المنطقيّ لا وجود له في الخارج^١ سواء كانت سائر الإضافات موجودة في الخارج أو لم تكن؛^٢ لأنّه قد تبين أنّ الكلّي الطبيعيّ موجودٌ في الخارج،^٣ وتبيّن أيضاً أنّ الكلّي العقليّ لا وجود له في الخارج، ويلزم من هذا أن لا يكون الكلّي المنطقيّ موجوداً في الخارج؛ لأنّه لو كان موجوداً في الخارج، والطبيعيّ أيضاً موجود في الخارج،^٤ فيكون المركّب منهما موجوداً في الخارج، وقد تبين إبطاله.^٥

قال (لا يصح تفسير الكلّي بالصورة الذهنيّة، وإلاّ لكان تقسيم الكلّي إلى الذاتيّ المفسّر بـ”جزء الماهيّة“ وإلى غيره خطأ). قلنا: لا نسلم، وإنّما يلزم إن لو كان المراد من قولهم: «الكلّي إمّا ذاتيّ وإمّا عرضيّ»^٦ هي ”الصورة الذهنيّة“، وليس كذلك؛ بل المراد منه^٧ أنّ الماهية التي عرضت^٨ لها الكلّيّة في الذهن بالنسبة إلى جزئياتها فهي إمّا ذاتيّة وإمّا عرضيّة؛ وذلك لا يقتضي أن تكون الصورة الذهنيّة / [هـظ] ذاتيّة لها؛^٩ بل يقتضي أن تكون ماهيّة تلك الصورة من حيث هي^{١٠} تلك الماهية ذاتيّة لها، وجاز أن تكون ماهيّة تلك الصورة متقدّمة على الشخص، ثمّ يعرض لها أن تصير موجودة في الذهن، ويعرض لها كونها كليّة.

قال: (المراد من قولنا: «إنّ تأثر تلك^{١١} النفس عن [كلّ]^{١٢} تلك الأشخاص واحدٌ [هو]»^{١٣} أنا نتصوّر قدرًا مشتركًا^{١٤} بين تلك الأشخاص). قلنا: لا نسلم؛ بل المراد منه^{١٥} أنّا إذا أخذنا ماهيّة كلّ شخصٍ من الأشخاص التي في الخارج حصل في الذهن شيء واحد أو أشياء متساوية.

- | | |
|--|---|
| ١٠ م - لها. | ١ م: الخارجي. |
| ١١ م - هي. | ٢ ص: يكن. |
| ١٢ م - تلك. | ٣ م: الخارجي. |
| ١٣ والمثبت من المطبوع انظر: الملخص للرازي، ص ٢٩. | ٤ ص: وثبت. |
| ١٤ والمثبت من المطبوع انظر: الملخص للرازي، ص ٢٩. | ٥ م - في الخارج. |
| ١٥ ص - مشتركاً. | ٦ مراد المفاصد، للأهمري، ١٠٠ و١. |
| ١٦ ص: منها. متعلق بـ”المراد من قولنا“. | ٧ انظر للقاتل: الهداية في المنطق لابن سينا، ص ٧١. |
| ١٧ ص: أنه. | ٨ م - منه. |
| | ٩ ص: عرض. |

Râzî, şöyle dedi: **(Kendisinden bütün şahıslastırıcı niteliklerin (müşahhasât) kaldırılması şartıyla neden hâricteki her şahıs, tümel kılınmasın?)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu söze yanıt verebilmenin mümkün olması için bunun öncelikle tartışılması gerekir. Bu tartışmanın metodu ise şudur: *Tümel mâhiyet* dışta mevcuttur. Çünkü tümel mâhiyetin tümel olmasını gerektiren şey, şahıslastırıcı nitelikler değil, kendisi olması itibariyle mâhiyettir. Nitekim kendisi olması itibariyle mâhiyet dışta mevcuttur ve dolayısıyla tümel dışta mevcuttur.

Buna cevap ise şöyle dememizdir: Biz, tümel mâhiyetin tümel olmasını gerektiren şeyin, sadece mâhiyet olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine tümel mâhiyetin tümel olmasını gerektiren şey, hâricî arazlardan soyutlanması şartıyla mâhiyettir. İşte tümel mâhiyet, bu şartla hâricte mevcut değildir.

Râzî, şöyle dedi: **(Biz, tek bir türün şahıslarının, bu türün tabiatı hususunda ortak olduğunu zorunlu olarak biliriz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Evet bu, denildiği gibidir, ancak bizim zikrettiğimiz yorum üzere doğrudur. O halde siz, neden bu yorum üzere tek bir türün fertleri ortak olduğunda *aklî tümel*in hâricte mevcut olacağını söylediniz? Peki neden söz konusu bu aklî tümel zihinde mevcut olmasın?

Râzî ise bu delil talebine cevap olarak şöyle dedi: **(Meşhur görüşe göre bu hususta inanılan şey, zihinde soyut bir sûretin ispat edilmesidir ki zaten bu kitabın hikmet kısmında bunun geçersizliği konusu gelecektir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Zihnî sûretin ispatı hususundaki delil, daha önce geçmişti. Şöyle ki tümel ya zihinde ya da hâricte mevcut olur. İkinci ihtimal geçersiz olduğundan doğru olan ilk ihtimaldir. Râzî’nin, kitabın “Hikmet” kısmında itirâz hususunda zikrettiği şeye yönelik cevap ise ileride gelecektir.

[Konu ve Yükleme Yönelik Eleştiriler]

Râzî, şöyle dedi: **(Biz “Her C B’dir.” dediğimizde delil talep eden şöyle diyebilir: Eğer C’nin hakikati aynıyla B’nin hakikatiyse bu durumda ne yüklem ne de vaz^c söz konusu olur. Aksi takdirde bunlardan birisinin diğeri olduğunu söylemek imkânsız olur.)**

قال: (ولم لا [يجوز أن]¹ يجعل كل شخص في الخارج كلياً² بشرط حذف المشخصات عنه³). قلنا: هذا الكلام لا بدّ له من التوجيه حتّى يمكن الجواب عنه، وطريقته أن يقال: الماهية الكلية موجودة في الخارج؛ لأنّ المقتضي لكونها كليّةً هي⁴ الماهية من حيث هي دون المشخصات، والماهية من حيث هي موجودة في الخارج، فالكليّ موجود في الخارج.

والجواب عنه أن نقول: لا نسلم بأنّ المقتضي لكونها كليّةً هو الماهية فحسب؛ بل المقتضي لكونها كليّةً هو الماهية بشرط تجرّدها عن العوارض الخارجية، وهي⁵ بهذا الشرط غير موجودة في الخارج.

قال: (إنّا نعلم بالضرورة أنّ أشخاص النوع الواحد/[٦] مشتركة في طبيعة ذلك النوع). قلنا: نعم، ولكن على التفسير الذي ذكرناه، ولم قلتم بأنّها إذا كانت مشتركة على هذا التفسير كان الكليّ العقليّ موجوداً في الخارج؟⁶ ولم لا يجوز أن يكون موجوداً في الذهن؟

قال في جواب هذه المطالبة: (والذي يُعتقد في المشهور من إثبات صورة مجردة في الذهن فسيأتي⁷ إبطاله في الحكمة). قلنا: البرهان على إثبات الصورة الذهنية قد مرّ، وهو: أنّ الكليّ إمّا أن يكون موجوداً في الذهن أو في الخارج، والثاني باطل، فتعيّن الأوّل، وأمّا الذي ذكره في الاعتراض في الحكمة⁸ سيأتي الجواب عنه⁹.

[الكلام على المحمول والموضوع]

قال: (إذا قلنا: «كلّ ج» «ب» فلسائل أن يقول: إن كان حقيقة الجيم هي بعينها حقيقة الباء فلا حمل ولا وضع، وإلا¹⁰ فيمتنع أن يقال: أنّ أحدهما هو الآخر) إلخ.

١ والمثبت من المطبوع: انظر: الملخص للرازي، ص ٢٩.

٢ ص - كلياً.

٣ م: هو.

٤ م: أن.

٥ ص: وهو.

٦ انظر: الملخص للرازي، ص ١٤.

٧ م: سيأتي.

٨ انظر: الملخص للرازي، ص ٧٥٧.

٩ قارن: الشفاء (المدخل) لابن سينا، ص ٦٥-٧٢؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٨؛ الملخص للرازي، ص ١٣-١٨؛ كشف الحقائق

للأفكري، ص ٢٨-٢٩؛ منتهى الأفكار للأفكري، ص ٧٠؛ تنزيل الأفكار للأفكري، ص ٤٤-٤٥.

١٠ ص: إلا.

Sonra da Râzî, delil talep edenin bu itirazını, hâsılı/neticesi şöyle olan bir cevapla yanıtladı: “Hareket eden, cisimdir.” şeklindeki sözümüzde olduğu gibi *yüklem* mevsuf; konu da *sıfat* olursa bundan kastedilen şey, hareket ile nitelenen şeyin hakikatinin cisim olduğudur. Şayet bu önerme, “Cisim, hareket edendir.” şeklindeki sözümüz gibi ters şekilde olmuş olsaydı bu durumda ise bunun anlamı, “Cisim, hareketle mevsuftur.” şeklinde olurdu.

Sonra da Râzî, ikinci kısma yönelik olarak da şöyle dedi: **(Biz “Cisim hareketle nitelenir.” dediğimizde burada cisimden anlaşılan [i] ya hareketten anlaşılan şeydir ki bu durumda ortada ne yüklem ne de vaz‘ olduğu şeklindeki sorun geri döner [ii] ya da cisimden anlaşılan hareketten anlaşılan şeyden ayrı bir şeydir ki bu durumda ise birinin diğeri olduğunu söylemek imkânsız olur.)**

Sonra Râzî, buna neticesi şöyle olan bir yanıtla cevap verdi: “Hareket eden”den anlaşılan, harekete sahip olan şeydir. Bu ise haddizatında muayyen iken bunu ifade eden kimseye bu, meçhul kalmıştır. Çünkü biz “Cisim, hareket edendir.” dediğimizde bundan kastımız; cismin, hareketin kendisi için meydana geldiği şey olduğudur.

Biz ise bu hususta şöyle diyoruz: Bu sorun, bu ölçüde bir açıklama ile giderilemez. Çünkü biz, “Cisim, kendisi için hareketin var olduğu şeydir.” dediğimizde bu durumda [i] ya cisimden anlaşılan, kendisi için hareketin var olduğu şeyden anlaşılanın kendisidir [ii] ya da böyle değildir. Şayet birinci ihtimal olursa bu durumda gerçekte ne yüklem ne de vaz‘ söz konusu olur. Eğer ikinci durum olursa bu durumda ise bunlardan birinin diğeri olduğunu söylemek imkânsız olur.

Buna yönelik doğru cevap şöyle denilmesidir: Biz “Her C B’dir.” dediğimizde bundan kastımız, kendisi hakkında C’nin doğru olduğu şey, B’nin de doğru olduğu şeydir ve bu durumda sorun ortadan kalkmaktadır. Yine biz şunu da söylüyoruz: Siz neden C’nin hakikati, B’nin hakikatinden ayrı olduğunda “Kendisi hakkında C’nin doğru olduğu şey, B’nin de doğru olduğu şeydir.” şeklinde demenin imkânsız olduğunu söylediniz? Çünkü bu ikisinin birbirinden farklı/ayrı olması ve bu ikisinden diğerrinin doğru olmadığı şey hakkında birisinin doğru olması mümkündür.

ثم أجاب عنه^١ بجوابٍ حاصله يرجعُ إلى أنَّ المحمول إن كان موصوفاً والموضوع صفة كقولنا: «المتحرك جسم» كان المراد منه أنَّ حقيقة الشيء الذي يوصف بالحركة هي الجسم، وإن كان بالعكس كقولنا: «الجسم متحرك» كان معناه أنَّ الجسم موصوف بالحركة.^٢

ثم قال على القسم الثاني: (أنا إذا قلنا: «الجسم موصوف بالحركة» فإما أن يكون المفهوم من الجسم هو المفهوم من الحركة،/[٦ظ] فحينئذ يعود الإشكال بأنه^٣ لا حمل ولا وضع، وإما أن يكون مغايراً له، فحينئذ يمتنع أن يقال: أن أحدهما الآخر^٤ إلخ.

ثم أجاب عنه بجواب حاصله: أنَّ المفهوم من “المتحرك” شيء ما له الحركة، وهو متعين في نفسه مجهولٌ عند القائل، فإذا قلنا: «الجسم متحرك» كان مرادنا أنَّ الجسم هو الشيء الذي وجدت له الحركة.^٥

قلنا: الإشكال لا يندفع بهذا القدر؛ فأنا إذا قلنا: «الجسم هو الذي وجدت له الحركة» فإما أن يكون المفهوم من الجسم هو المفهوم من الشيء التي وجدت له الحركة أو لا يكون، فإن كان الأول فلا وضع ولا حمل في الحقيقة،^٦ وإن كان الثاني فيمتنع أن يقال: إن أحدهما هو الآخر.

والجواب الصحيح أن يقال: أنا^٧ إذا قلنا: «كل “ج” “ب”» كان مرادنا أنَّ ما يصدق عليه أنه “ج” يصدق عليه أنه “ب”، وحينئذ يندفع الإشكال؛ فإنا نقول: لم قلت إن حقيقة “ج”^٨ إذا كانت مغايرة لحقيقة “ب”^٩ امتنع أن يقال: إن ما يصدق عليه أنه “ج” يصدق عليه أنه “ب”^{١٠}؟ فإن من الجائز أن يكونا متغايرين ويصدق أحدهما على ما [لا] يصدق عليه الآخر.

١ م - عنه.
٢ انظر: الملخص للرازي، ص ١٨٠.
٣ م: أنه.
٤ انظر: الملخص للرازي، ص ١٨-١٩.
٥ ص: بالحقيقة.
٦ م - هو.
٧ م - أنا.
٨ م: الجيم.
٩ م: الباء.
١٠ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٠-٢١.

[Mâhiyetin Parçasına Yönelik Eleştiriler]

Râzî, [mâhiyetin muhtelif şeylerden bileşik olduğunun iptaline yönelik] şöyle dedi: **(Bu şeyler birleştğinde eğer bunlar için bir birlik/vahdet hasıl olursa ve bu vahdet, bu parçaların her biri için hasıl olursa bu durumda tek bir arazın birçok mahalle kâim olması gerekecektir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu sınırlandırmayı kabul etmiyoruz. Ayrıca neden şöyle demek mümkün olmasın ki: Bu şeyler birleştğinde bunlar için, kendisi olması itibarıyla mâhiyet ile kâim olan bir *vahdet* hasıl olur. Zira kendisi olması itibarıyla bu mâhiyet, bu parçalardan her biri içindir.

Şöyle denilebilir: Eğer vahdet, mâhiyet için hasıl olursa bu ihtimallerin dışında kalmaz: Söz konusu bu vahdet, [i] ya tek bir parçada meydana gelecektir, [ii] ya aynıyla var olan her bir parçada meydana gelecektir, [iii] ya da bunların bazısının parçasında meydana gelecektir. Ancak bunların her biri imkânsızdır.

Biz buna yönelik olarak şöyle diyoruz: Biz, bunun söz konusu ihtimallerin dışına çıkmayacağını kabul etmemekteyiz. Çünkü bunun gerekli olması sadece vahdet, hâricte mâhiyete zâit olduğunda söz konusu olur. Bunun nedeni ise vahdetin, a’yânda mâhiyetin kendisi olmasıdır. Dolayısıyla vahdet ile mâhiyet arasındaki farklılık sadece zihindedir. Çünkü eğer vahdet, a’yânda mâhiyetten farklı olmuş olsaydı bu durumda zikredilen muhal gerekmiş olacaktı. Ancak vahdet, zihinde hasıl olduğunda zihin buna, vahdetin tabiatını izafe/nispet eder ve böylelikle vahdet, zihinde vahdet olarak hükmedilmiş olur.

Râzî, mâhiyetin muhtelif şeylerden bileşik olduğunun iptaline yönelik şöyle dedi: **(Eğer bileşik mâhiyetin basît parçalarından her biri, bilinir olursa bu durumda bunlardan her birinin zihinde ayrılmış olması gerekmektedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Bu ifade edilenin gerekli olması yalnızca basît parçalar, *tafsilî* şekilde bilinir olduğunda söz konusu olur. Şöyle ki bir şeyi bilmek [i] *icmâlî* olabilir. Örneğin Zeyd bir meseleyi öğrendiğinde ve sonra bunu unuttuğunda, ancak daha sonra bu mesele kendisine sorulduğunda bu meseleye ilişkin cevap aklına gelir ve böylece Zeyd için bütün bu malûmâtın ayrıntılarının ilkesi/kaynağı (mebde’) olan bir *icmâlî bilgi* hasıl olur. [ii] Yine bir şeyi bilmek *tafsilî* de olabilir. Şöyle ki bu, insan zihninde *bilinir mâhiyetin* parçalarına ait sûretlerin meydana gelmesidir.

[الكلام على مباحث جزء الماهية]

قال في إبطال كون الماهية مركبةً من أمور مختلفة: (أن تلك الأمور إذا اجتمعت فإن حصلت لها وحدة فهي إن حصلت لكل واحدٍ من تلك الأجزاء لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة) [٧و]. قلنا: لا نسلم الحصر، ولم لا يجوز أن يقال: بأن تلك الأمور إذا اجتمعت حصلت لها^٢ وحدة تقوم بالماهية من حيث هي هي؛ فإن الماهية من حيث هي هي لكل واحد من الأجزاء.

فإن قيل: الوحدة لو حصلت للماهية فلا يخلو إما أن تحصل في جزء واحد أو تحصل في كل جزء وجد بعينها أو تحصل في كل جزء بعضها، وكل واحد منها محال. قلنا: لا نسلم أنه لا يخلو عن أحد الأقسام وإنما يلزم ذلك^٣ إن لو كانت الوحدة في الخارج زائدة على الماهية؛ وهذا لأن الوحدة في الأعيان نفس الماهية، والتغاير بينهما في الذهن؛ لأنها لو كانت مغايرة للماهية في الأعيان^٤ لزم المحال المذكور إلا أنها إذا حصلت في الذهن^٥ أضاف الذهن إليها طبيعة الوحدة حتى صارت في الذهن محكوماً عليها بأنها واحدة.

قال: (كل واحد من بسائط الماهية المركبة إن كان معلوماً فلا بد وأن يتميز في الذهن). قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت معلومة على التفصيل؛ وهذا لأن العلم بالشيء قد يكون "إجمالياً" كما إذا علم زيد^٦ مسألة وغفل عنها،^٧ ثم سئل عنها فإنه يحضر^٨ الجواب عنه في ذهنه فيحصل له علم إجمالي هو مبدأ تفاصيل^٩ تلك المعلومات،^{١٠} قد يكون^{١١} "تفصيلياً" وهو أن يحضر في ذهنه صور أجزاء الماهية المعلومة،^{١٢}

٩ م - في الذهن.

١٠ م - زيد.

١١ م - عنها.

١٢ ص: يحصر.

١٣ ص: تفاصيل.

١٤ ص: المقدمات.

١٥ م: ويكون.

١٦ ص: المعلومة.

١ ص: ولزم.

٢ ص: أن.

٣ م: له.

٤ م: يقوم.

٥ م - يحصل.

٦ م: وحدة.

٧ م - ذلك.

٨ م - في الأعيان.

Yine bu parçaların icmâlî olarak bilinir olması mümkündür ve bu durum ise bu parçalardan bazısının diğerlerinden yarışmasını gerektirmez. Benzer şekilde bu durum, mâhiyetin tasavvurunun, parçalarının tasavvuru tarafından öncelenmiş olduğu hususuyla da çelişmez. Çünkü bu parçaların, mâhiyetin tasavvuru durumunda tasavvur edilmiş olması ve tasavvur hususunda mâhiyetten önce olması gerekir.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer bir şey başka bir şeyi gerektirmiş olursa bu lüzum, ya ademîdir ki bu, muhaldir. Çünkü ademî lüzum ile lüzumun yokluğu arasında hiçbir fark söz konusu değildir, aksi takdirde yokluklar hususunda ayrışma meydana gelirdi.)** Biz ise şöyle diyoruz: Neden zihinde yokluklar arasında ayrışma meydana gelmesin ki?

Râzî’nin **(Ayrışma (temeyyüz) vücûdun özelliklerindendir.)** şeklindeki sözü hakkında ise şöyle diyoruz: Evet, bunu kabul ediyoruz, fakat bu ayrışma *zihnî vücûdun* veya *hâricî vücûdun* özelliklerindendir. Böylece hâricîteki yokluk, zihinde hasıl olmuş olur ki bunda bir imkânsızlık yoktur.

[Cins Konusuna Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Bil ki cinsin meşhur tanımı şudur: Hakikatleri birbirinden farklı olan birçok şey hakkında ‘O nedir?’ sorununa söylenen şeydir.)** Sonra Râzî, bu hususta şöyle devam etti: **(Biz “birçok şeye söylenen” ifadesi ile, tasavvurunun kendisinin bundan engellemediği şeyi kastetmiyoruz. Aksi takdirde her tür, cins olurdu.)**

Bu ifadelerin aleyhine şöyle denildi: Bu ifade edilenlerin gerekli olması, sadece eğer cinsin hakikati, sırf şeyin birçok şeye söylenmesini engellemiyor oluşu olsaydı geçerli olurdu. Ancak durum böyle değildir ve dolayısıyla bu ileri sürülemez. Çünkü bizim “ ‘Birçok şeye söylenen’ ile, tasavvurunun kendisinin bundan engellemediği şeyi kastetmiyoruz.” şeklindeki sözümüzden kastımız, cinsin hakikatleri birbirinden farklı olan birçok şey hakkında ‘O nedir?’ sorununa *bilkuvve* söylenen şey değildir. Aksi takdirde her tür, cins olurdu. Zira burada “bilkuvve”den kastedilen, tasavvurunun kendisinin bundan engellememesidir.

فجاز [٧ظ] أن تكون تلك الأجزاء معلومة على الإجمال، ولا يقتضي ذلك أن يتميز بعضها عن البعض؛ وذلك لا ينافي أن تصوّر الماهية مسبوقة بتصور أجزائها؛ لأن الأجزاء لا بد وأن تكون متصورة في^١ حالة تصوّر الماهية ومتقدمة عليها في التصوّر.

قال: (لو لزم شيء شيئاً فذلك اللزوم إما أن يكون عديمًا، وهو محال؛ لأنه لا فرق بين لزوم عديمي وبين^٢ عدم اللزوم، وإلا لحصل^٣ التميز في العدميات). قلنا: ولم لا يجوز أن يحصل التميز بين العدميات في الذهن؟

قوله: (بأن التميز من خواص الوجود) إلخ. قلنا: نعم، ولكن من خواص الوجود الذهني أو الخارجي، فيكون العدم في الخارج حاصلًا في الذهن، ولا امتناع فيه.

[الكلام على مباحث الجنس]

قال: (واعلم أن الرسم المشهور للجنس: أنه المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو) ثم قال: (ولا^٤ نعي بـ”المقول على كثيرين“: أنه الذي لا^٥ يمنع نفس تصوّره من ذلك، وإلا لكان كل نوع جنسًا) إلخ.

وقيل عليه: «إن^٦ هذا إنما يلزم إن لو كانت^٧ حقيقة^٨ الجنس مجرد كون الشيء بحيث لا يمنع القول على كثيرين، وليس كذلك، وهذا غير وارد؛ لأن المراد من قوله: “ولا نعي بالمقول على كثيرين” أنه الذي لا يمنع نفس تصوّره من ذلك“ أن الجنس ليس هو [٨و] المقول^٩ على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو قولًا بالقوة، وإلا لكان كل نوع جنسًا؛ لأن^{١٠} المراد “بالقوة“^{١١} هاهنا^{١٢} أن لا يمنع نفس تصوّره من ذلك»^{١٣}.

١٠ ص: حيثئذ
١١ م - وليس كذلك وهذا غير وارد لأن المراد من قوله ولا نعي بالمقول على كثيرين.
١٢ م: القول.
١٣ م: أنه.
١٤ ص: المراد من القوة.
١٥ م - هاهنا.
١٦ لم نجد من هو المعترض.

١ م - في.
٢ م - بين.
٣ م: يحصل.
٤ ص: العدميات.
٥ ص - أن.
٦ ص: لا.
٧ ص - لا.
٨ ص - أن.
٩ ص: كان.

Râzî şöyle dedi: (**Zâtın kendisi olan parça, eşit dereceli yüklem şeklinde türe yüklem kılınabilir. Diğer parçalar ise bileşiğe değil, sadece zât olan parçaya yüklem yapılır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu şüphenin çözümü hususunda bu uzatmaya ihtiyaç yoktur. Söz konusu bu şüphe söyle denilmek sûretiyle ortadan kaldırılır: Biz cüzden hiçbir şeyin yüklem kılınmadığını kabul etmemekteyiz. Çünkü canlılık (hayvân) insandan bir parçadır ve kendisi olması itibariyle bu canlılık dikkate alındığında, insana yüklem olur.

Râzî’nin “[Zâtın kendisi olan parça], eşit dereceli yüklem şeklinde türe yüklem kılınabilir.” şeklindeki sözü ise tartışmaya açıktır. Çünkü eşit dereceli yüklem, mevsufun sıfata yüklem kılınmasıdır. Tıpkı bizim “Hareket eden, cisimdir.” şeklindeki sözümüzde olduğu gibi. Fakat “canlı”nın “insan”a yüklem kılınması bu kabilden bir yüklem değildir.

Râzî’nin, “Diğer parçalar ise bileşiğe değil, sadece zât olan parçaya yüklem yapılır.” şeklindeki sözü, hiçbir anlam ifade etmez. Çünkü parçalardan her bir parça, kendisi olması yönüyle dikkate alındığında türe yüklem olur.

[Cinsin Mertebeleri Konusuna Yönelik Eleştiriler]

Râzî, şöyle dedi: (**Mutlak cinsin bu dördüne cins yapılması mümkün değildir. Çünkü birincisi ile ikincisi sadece iki şeyle karar kılmaktadırlar. Bunların ilki ademîdir**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü *ademî kaydın* arazlardan olması ve birisinin *ademî kaydı* gerektirdiği *vücûdî* iki şeyden *bileşik bir hakikat* olması mümkündür.

Râzî şöyle dedi: (**Eğer biz, ızafilelerin iliştikleri şeylerin farklılığının, ızafetlerin türleşmesini gerektirdiğini söylersek bu durumda cinslerin cinsi, son tür olmaz. Şayet biz bunu ifade etmezsek cinslerin cinsi, son tür olmuş olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden bunun son tür olacağını söylediniz? Çünkü iliştikleri şeylerin farklılığının, ızafetlerin türleşmesini gerektirmesi de pekala mümkündür. Böylelikle ızafetler, *mukavvim fasıllar* yoluyla birbirinden ayrılmış olurlar.

قال: (إنَّ الجزء الذي هو الذات قد يحمل على النوع حمل المواطة، وأمَّا سائر الأجزاء فإنَّما يُحمل على الجزء الذي هو الذات، لا على المركَّب) إلخ. قلنا: هذا التطويل لا حاجة^١ إليه في حلِّ الشكِّ؛ فإنَّ الشكَّ يندفع بأن يقال: لا نسلم بأنَّه لا شيء من الجزء بمحمول؛ فإنَّ الحيوان جزء من الإنسان، وهو إذا أخذ من حيث هو هو كان محمولاً عليه.^٢

وأمَّا قوله بأنَّه:^٣ «قد يحمل على النوع حمل المواطة» فيه نظر؛ لأنَّ حمل المواطة هو حمل الموصوف على الصفة كقولنا: «المتحرِّك جسمٌ»، وحمل الحيوان على الإنسان ليس من هذا القبيل.^٤

وأمَّا قوله: «وأمَّا سائر الأجزاء فإنَّما يُحمل على الجزء الذي هو الذات، لا على المركَّب»^٥ ليس بشيءٍ؛ لأنَّ كلَّ جزءٍ من الأجزاء إذا أخذ من حيث هو^٦ هو كان محمولاً على النوع.

[الكلام على مراتب الأجناس]

قال: (لا يجوز جعل الجنس المطلق جنساً لهذه الأربعة؛ لأنَّ الأوَّل والثاني لا يتقرَّران إلَّا بأمرين: أحدهما عدمي). قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنَّ القيد العدمي جاز أن يكون من العوارض ويكون حقيقةً مركَّبةً [٨ظ] من أمرين وجوديين يستلزم أحدهما القيد العدمي.

قال: (فإن قلنا: إنَّ اختلاف معروضات الأمور الإضافية يقتضي تنوع الإضافات لم يكن جنس الأجناس نوعاً أخيراً^٧ وإن لم نقل بذلك كان نوعاً أخيراً^٨). قلنا: لم قلتم بأنَّه يكون نوعاً أخيراً^٩؟ فإنَّ من الجائز أن لا يكون اختلاف المعروضات موجباً لتنوع الإضافات، وتكون الإضافات متميزة بالفصول المقومة.

٦ م - وأمَّا قوله فإنه قد يحمل على النوع حمل المواطة فيه نظر لأنَّ حمل المواطة هو حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرِّك جسمٌ وحمل الحيوان على الإنسان ليس من هذا القبيل.
٧ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٤.
٨ ص: هذه
٩ م: آخر.
١٠ ص - وإن لم نقل بذلك كان نوعاً أخيراً.
١١ ص - قلنا لم قلتم بأن يكون نوعاً أخيراً. | انظر: الملخص للرازي، ص ٣٥.

١ م: حاصل.
٢ قارن: الشفاء (مدخل) لابن سينا، ص ٤٧؛ الإشارات والتبهيئات لابن سينا، ص ٥٨؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٤؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٤؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٧٤.
٣ ص: فإنه.
٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٤.
٥ ص: حملة.

[Türe Yükleme Olma Hususunda Cinsler İle Fasılların Tertibinin Keyfiyetine Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (**Cismin ‘insan’a yükleme olması muhaldir ancak cisim, canlı olduktan sonra insana yükleme olabilir. Çünkü canlı olmayan cisim, insandan olumsuzlanmıştır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden insandan olumsuzlandığı zaman canlı olmayan cismin, insana yükleme olamayacağını ancak canlı olduktan sonra yükleme olabileceğini söylediniz? Çünkü zaten canlı olamayan cisim, insandan olumsuzlanmıştır.

Buna şöyle cevap vermek de mümkündür: İnsana yükleme kılınan cisim, ya canlılığın hasıl olmasına bağlıdır ya da değildir. İkinci ihtimale imkân yoktur, aksi takdirde ‘insan’ın canlı olmadan cisimle nitelenir olması gerekecektir ki bu muhaldir. Dolayısıyla birinci ihtimal geçersiz olduğundan, insana yükleme kılınan cismin, canlılığın hasıl olmasına bağlı olduğu belirlenmiş oldu. İşte bundan dolayı cismin canlıya yükleme olması, yalnızca cismin canlı olmasından sonra gerçekleşir. Ayrıca cismin ‘insan’ için varlığı, canlılığın (hayavâniyye) insan için varlığından sonradır, ancak bununla birlikte cismin varlığı, canlılığın varlığından öncedir ve bunda bir imkânsızlık yoktur.

[Tür Konusuna Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (**Tür, sadece sayı itibariyle muhtelif olan birçok şeye söylenen ‘tümel’e ortaklık yoluyla ifade edilir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu konuda “O nedir?” sorununun cevabında sayı bakımından farklılığı kastetmesi gerekir ki bu sâyede *hakikî tür*e ait fasıl ve hâssa dışarıda kalmış olsun. Bu yer, [yani bu hata] müstensihden kaynaklı bir yanıldır.

Râzî faslın, cinsten sayılan türün hissesi için illet/neden olmasının iptali hakkında şöyle dedi: (**Fasıl, sıfat olabilir ve sıfat ise mevsufa gereksinim duyar. Ancak bir şeye gereksinim duyan, o şey için illet/neden olamaz.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, faslın *hisseye* sıfat olabileceğini kabul etmiyoruz.

[İtiraz kabilinden] şöyle denilebilir: “Beyaz”, beyaz canlı için bir fasıldır ve bu da *hisseye* ait bir sıfattır. Biz buna yönelik olarak şöyle diyoruz: Biz, beyazın fasıl olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü fasıl, bu parçanın yükleme olduğu *şahıslaştırıcı niteliklerin* mâhiyeti ile bunlar dışındakiler arasında *mümeyyiz cüz’ün kemâlidir*. Beyaz, bu beyazın yükleme kılındığı *şahıslaştırıcı niteliklerin* mâhiyeti arasında *mümeyyiz cüz’ün kemâli* değildir.

[الكلام على كيفية ترتيب الأجناس والفصول في الحمل على النوع]

قال: ([فإنه] من المحال أن يحمل الجسم على الإنسان إلا بعد صيرورته حيواناً؛^١ فإن الجسم الذي ليس^٢ بحيوان مسلوباً عن الإنسان). قلنا: لم قلتم إن الجسم الذي ليس بحيوان إذا كان مسلوباً عن الإنسان لا يصير الجسم محمولاً على الإنسان إلا بعد صيرورته حيواناً؟^٣

ويمكن أن يجاب عنه: بأن الجسم الذي يحمل على الإنسان إما أن يتوقف على حصول الحيوانية أو لا يتوقف، لا سبيل إلى الثاني، وإلا لكان الإنسان موصوفاً بالجسم من غير صيرورته حيواناً، وهو محال، فتعين كونه متوقفاً عليه، فلا يحمل الجسم على الإنسان إلا بعد صيرورته حيواناً، فوجود الجسم للإنسان متأخراً/[٩و] عن وجود الحيوانية له مع أن وجود الجسم متقدّم على وجود الحيوان، ولا امتناع فيه.

[الكلام على مباحث النوع]

قال: (النوع يُقال بالاشتراك على الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط). قلنا: يجب أن يراد فيه في جواب "ما هو؟" [مختلفين بالعدد] ليخرج عنه الفصل والخاصة التي للنوع الحقيقي، وهذا الموضع سهو من الناسخ!

قال في إبطال كون الفصل علّة لحصّة النوع من الجنس: (أن الفصل قد يكون صفة، والصفة محتاجة إلى الموصوف،^٤ والمحتاج إلى الشيء لا يكون علّة له). قلنا: لا نسلم أن الفصل قد يكون صفة للحصّة.^٥

فإن قيل: الأبيض فصل للحيوان الأبيض وهو صفة للحصّة. قلنا: لا نسلم أن الأبيض فصل؛ وهذا لأنّ الفصل كمال الجزء المميّز بين ماهية^٦ المشخصات التي يحمل عليها ذلك الجزء وبين غيرها، والأبيض ليس كمال الجزء المميّز بين ماهية المشخصات التي يحمل عليها ذلك^٧ الأبيض؛

١ ص + ويمكن.

٢ م - ليس.

٣ ص + قلنا لم قلتم بأن الجسم الذي ليس بحيوان إذا كان مسلوباً عن الإنسان لا يصير الجسم محمولاً على الإنسان إلا بعد صيرورته حيواناً فإن الجسم الذي ليس بحيوان مسلوب عن الإنسان.

٤ م - إلى الموصوف

٥ قارن: الشفاء (المدخل) لابن سينا، ص ٥٤؛ الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٥٨؛ التلويحات اللوحية للسهوردي، ص ١٥؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٥؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٧٤؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ص ٦.

٦ م: ماهيات.

٧ ص - الجزء وبين غيرها والأبيض ليس كمال الجزء المميّز بين ماهية المشخصات التي يحمل عليها ذلك.

Çünkü beyaz, bu şahıslastırıcı niteliklerin mâhiyetinin dışındadır. Zira beyazın kendilerine yüklem olduğu şahıslastırıcı nitelikler, şahıslar olup bazısı insan, bazısı at, bazısı inek ve bazısı da başka bir şey olabilir. Dolayısıyla beyaz, şahıslastırıcı niteliklerin dışındadır.

[İtiraz kabilinden] şöyle de denilebilir: Bitkisel yetiler, bitkinin hissesi olan cisme hulûl etmiştir. İşte bundan dolayı cisim, bitkisel yetilere muhtaçtır ve bir şeye muhtaç olan, bir şey için illet/neden olamaz. Biz buna yönelik olarak şöyle diyoruz: Biz, bitkisel yetilerin, bitkinin hissesi olan cisme hulûl ettiğini kabul etmiyoruz. Çünkü cisim, iki parçadan bileşik olup birisi diğerine hulûl eder ve bu durumda mahal, “*heyûlâ*” şeklinde isimlendirilirken hulûl eden (hâl) ise “*sûret*” şeklinde isimlendirilir. Bitkisel yetiler, sadece heyûlâda hasıl olur ve hisse de bu bitkisel yetiler vasıtasıyla taayyün eder. Dolayısıyla bitkisel yetiler, hisse olması itibariyle hisseye hulûl etmez.

Râzî şöyle dedi: **(Cinse ait tabiat, eğer bu fasla gereksinim duyarsa ebedi olarak fasla muhtaç olmuş olur. Ancak bu bir çelişkidir. Şayet bu, fasla gereksinim duymazsa bu durumda ise fasıldan müstağni olacaktır ve dolayısıyla ebedi olarak fasla gereksinim duymayacaktır. Çünkü tek bir tabiatın gereği olan şey değişiklik göstermez.)** Daha sonra Râzî, buna cevap olarak şöyle dedi: **(Kendisi olması itibariyle nedenli/malûl, bir nedene (illet) gereksinim duyar. İletin taayyünü ise malûl tarafından değildir, bilakis illet tarafından kaynaklanır. Çünkü kendisi olması itibariyle illet, bu malûlün zorunluluğunu gerektirir.)**

Biz ise şöyle diyoruz: Bu açıklama, ifade edilen şüphe hakkında herhangi bir tartışma içermemektedir. Fakat bunun, *men* için bir dayanak (*mesned*) oluşturması şöyle demek sûretiyle mümkündür: Siz neden cinse ait tabiatın, fasla muhtaç olmadığına *hissenin*, fasıl ile *sebeplendirilmiş* (muallel) olmayacağını söylediniz? Bunun geçerli olması sadece eğer *hissenin*, fasıl ile *sebeplendirilmesi* hususundan, tabiatın fasla ihtiyaç duyması gerektiğinde gerçekleşir. Şu halde peki siz neden öyle olduğunu söylediniz? Çünkü cinse ait tabiatın bir fasla ihtiyaç duyması ve *hissenin* de fasıl ile *sebeplendirilmiş* olması mümkündür. Böylelikle cinse ait tabiata bazı fertlerinin fasılla *sebeplendirilmiş* olması [durumu] ilişir.

فإن الأبيض خارج عن ماهية تلك المشخصات؛ لأن المشخصات التي يحمل عليها الأبيض أشخاص بعضها إنساناً وبعضها فرسٌ وبعضها بقراً إلى غير ذلك، والأبيض خارج عن ماهياتها.

فإن قيل: القوى النباتية حالة في الجسم التي هو حصّة النبات، فيكون محتاجاً^١ إليها، والمحتاج إلى الشيء لا يكون علّة له. قلنا: لا نسلم أنها حالة في الحصّة؛ وهذا لأن الجسم مركّب من جزأين [يحلّ]^٢ / [٩ظ] أحدهما في الآخر يسمّى المحلّ بـ”الهيولى“، والحال بـ”الصورة“، والقوى النباتية إنّما تحصل في الهيولى وتعيّن^٣ بها الحصّة، فلا تكون حالة في الحصّة من حيث هي حصّة.

قال: (إنّ الطبيعة الجنسية إن كانت محتاجة إلى ذلك الفصل كانت محتاجة إليه أبداً، هذا خلف، وإن لم تكن محتاجة إليه كانت غنيّة عنه،^٤ فيكون أبداً غنيّة عنه؛ لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف) ثمّ أجاب عنه: ^٥ (أنّ المعلول لما هو محتاج^٦ إلى علّة ما، وأمّا تعيّن العلّة فليس من جانب المعلول؛ بل من جانب العلّة؛ لأنّها لما هي هي يقتضي إيجاب ذلك المعلول) إلخ.

قلنا: هذا لا توجيه له على الشك المذكور؛ لكنّه يمكن أن يجعل مستنداً للمنع^٧ بأن يقال: لم قلت بأن الطبيعة الجنسية إذا لم تكن محتاجة إلى الفصل لا تكون الحصّة معلّلة بالفصل؟^٨ وإنّما يلزم ذلك^٩ إن لو لزم من تعليل الحصّة بالفصل احتياج الطبيعة إلى الفصل، فلم قلت بأنّه كذلك؟ فإنّ من الجائز أن تكون الطبيعة الجنسية محتاجة إلى فصل ما، وتكون الحصّة معلّلة بالفصل، فيعرض للطبيعة الجنسية أن يكون بعض أفرادها معلّلة به؛ لأنّ الفصل لذاته اقتضى / [١٠و] وجوده.

١ م: ثور.	٧ م - عنه.
٢ ص: محتاجة.	٨ م: محتاجة.
٣ والمثبت من قبلنا؛ وإلا لا يتم المعنى.	٩ ص: بأنّها.
٤ ص م + حال.	١٠ ص: مستند المنع.
٥ م: يتعيّن.	١١ انظر: الملخص للرازي، ص ٤١.
٦ م: علّة.	١٢ م - ذلك.

Bu hususta gerçek ise şudur: [i] “Fasıl”la kastedilen, eğer herhangi bir şeyin mümeyyiz cüz’ünün kemâli olursa -hatta öyle ki beyaz, insan için fasıl olur- bu durumda fasıl, hisse için illet olamaz. Çünkü bu yoruma göre fasıl, hisseye ihtiyaç duyan bir sıfat olabilir. [ii] Şayet bundan kasıt, -tıpkı “insan” için “düşünme”nin olması gibi- bu parçanın yüklem olduğu *şahıslaştırıcı niteliklerin mâhiyeti* ile bunlar dışındakiler arasında mümeyyiz cüz’ün kemâli olursa bu durumda fasıl, cinsin varlığı için illet olmuş olur. Çünkü eğer fasıl, cinsin varlığı için illet olmazsa bu durumda ya cins, fasılın varlığı için illet olacaktır ya da fasılın varlığı için illet olmayacaktır. Birinci ihtimal geçersizdir, aksi takdirde fasılın bulunduğu yerde cins de bulunmuş olurdu ki bu, bir çelişkidir. Aynı şekilde ikinci ihtimal de geçersizdir, aksi takdirde bunlardan biri diğerinden varlığı hususunda müstağni olur. Böylelikle bu ikisinden bileşik bir hakikat hasıl olmaz. Ayrıca ilk yoruma göre fasıl, musannif Râzî’nin ıstılahıdır, hatta öyle ki tür, arazla birlikte nazarı dikkate alındığında bu durumda araz, fasıl olmuş olur.

Râzî, fasılın hisse ile olduğuna dair başka bir iptal hakkında ise şöyle dedi: **(Bunlardan her biri eğer hisse için mukavvim değilse, bu durumda hisseyle mütekavvim olur, aksi durumda fasıl ya da hisseden her birisi, diğerinden müstağni olur ve bu durumda ise daha önce belirttiğimiz üzere bu benzeri bir şeyden bileşik bir hakikatin meydana gelmemiş olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bunlardan her birisinin diğerinden müstağni olacağını kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması yalnızca toplam, *hisseyle* beraber (mukterin) olmadığında gerçekleşir. Şayet toplam, *hissenin* kurucu unsuru (mütekavvim) olursa bu durumda hisse, toplama muhtaç olur ve böylece bu hisse, toplamın her bir parçasına gereksinim duyar. Bu durumda ise meydana gelme hususunda bağımsız *mukavvim*, sadece toplam olmuş olur.

Râzî şöyle dedi: **(Neden tek bir tabiatın bazı fertleri farklı/ayrı bir müessir ile var olurken başka bir ferdi de bitişik (mülâkⁱⁿ) müessirle var olmasın?)** Biz ise şöyle diyoruz: Çünkü cinse ait tabiat, varlığını mukavvim kılan şeylerden soyut şekilde var olursa fasılla birliktelikten müstağni olur ve dolayısıyla cinse ait tabiatın müstağni olması, tabiatı gereği olmuş olur. Çünkü ortada sadece tabiat vardır. Şayet durum böyle olsaydı cinse ait tabiat, her nerede var olursa müstağni olacaktır ve bundan dolayı kendisiyle fasıllardan hiçbir şeyin birlikteliği olmayacaktır ki bu, bir çelişkidir.

والحقّ: أنّ المراد من "الفصل" إن كان كمال الجزء المميّز لأيّ شيء كان حتّى يكون الأبيض فصلاً للإنسان الأبيض لم يكن الفصل علةً للحصّة؛ لأنّ الفصل على هذا التفسير قد يكون صفة محتاجة إلى الحصّة، وإن كان المراد منه كمال الجزء المميّز بين ماهيّة المشخصات التي يحمل عليها ذلك الجزء وبين غيرها كالناطق للإنسان؛ فأنّه^١ يكون علةً لوجود الجنس؛ لأنّه لو لم يكن علةً لوجوده فيما أن يكون الجنس علةً لوجوده أو لا يكون، والأوّل باطل، وإلّا لوجد الفصل حيث وُجد الجنس، هذا خلف، والثاني باطل، وإلّا لكان كلّ واحد منهما غنيّاً في وجوده عن الآخر، فلا يحصل منهما حقيقة مركّبة، والفصل على التفسير الأوّل هو اصطلاح المصنّف حتّى إذا أخذ النوع مع العرض^٢ كان العرض^٣ فصلاً له.

قال في إبطال آخر: أنّ الفصل بالحصّة: (بأنّ كلّ واحدٍ منهما لو لم يكن مقوّمًا للحصّة لكان مقوّمًا به، وإلّا لكان الفصل أو الحصّة يستغني كلّ واحدٍ منهما عن الآخر، وقد بيّنا أنّ مثل هذا لا يحصل منهما حقيقة مركّبة) إلخ. قلنا: لا نسلم بأنّ كلّ واحدٍ منهما يستغني عن الآخر، وإنّما يلزم ذلك إن لو لم يكن / [١٠ ظ] المجموع مقترناً^٤ للحصّة؛ فإنّ المجموع إذا كان مقوّمًا للحصّة كانت الحصّة محتاجة إلى المجموع، فتكون محتاجة إلى كلّ جزءٍ منه، ويكون المقوّم المستقلّ بالتحصيل هو المجموع لا غير.

قال: (لم لا يجوز أن تكون الطبيعة الواحدة قد يوجد بعض أفرادها بمؤثر مباين، ويوجد فرد آخر بمؤثر ملاقي؟) إلخ. قلنا: لأنّ الطبيعة الجنسيّة إذا وُجدت مجرّدة عما يُقوّم وجودها لكانت غنيّة^٥ عن مقارنة الفصل، فكان استغناؤها لطبيعتها؛ إذ لا حاصل هناك إلّا الطبيعة، ولو كان كذلك لكانت مستغنية حيث وُجدت^٦ فلا يُقارنُها شيء من الفصول، هذا خلف.

١ ص: بأنّه.

٢ م: العرضي.

٣ م: العرضي.

٤ م: تميز.

٥ م: الفصلين.

٦ م: والحصّة.

٧ م: أنّ.

٨ م: مقوّمًا.

٩ ص: أنّ.

١٠ م + عما يقوم وجودها لكانت غنية.

١١ ص: وجد.

Ayrıca cinse ait tabiat, zâtı gereği bir faslın birlikteliğinden müstağni olamaz. Çünkü eğer bu, zâtı gereği, bir fasla birliktelikten müstağni olsaydı bu durumda kendisine fasıllardan bir şeye ihtiyaç duyma durumu ilişmezdi. Zira zâtı gereği bir şeye gereksinim duymayan, arazî bir durumla muhtaç olmaya dönüşmez. Şu halde cinse ait tabiat, zâtı gereği, fasıldan müstağni değilse bu durumda fasıllardan bir şeye gereksinim duymaksızın bir varlığı söz konusu olamaz.

Râzî, “Cevherin parçası da cevherdir.” şeklinde söyleyen bir kimsenin bu sözünün iptaline dair şöyle dedi: **(Bu söz, ‘beyazlık’ ile geçersizdir. Çünkü beyazlık, ‘beyaz’dan bir parçadır ve beyaz ise cevherdir, fakat beyazlık cevher değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Eğer ‘beyaz’dan kasıt, beyazlık ile mevsuf olmanın kendisine iliştiği ‘zât’ın kendisi ise biz; beyazlığın, beyazın mukavvimi olduğunu kabul etmiyoruz. Eğer kasıt, zât ile beyazlıktan hasıl olan toplam ise bu durumda bunun (beyaz) cevher olması imkânsız olur. Çünkü cevher ile arazdan bileşik olan, cevher olmaz.

[Tanımlar Taksimine Yönelik Eleştiriler]

Râzî, şöyle dedi: **(Mâhiyetin bütün parçalarıyla tanımlanmasına gelince bu, bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanmasıdır, siz zaten bunu imkânsız kıldınız.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, mâhiyetin bütün parçalarıyla tanımlanmasının, şeyin kendi kendisiyle tanımlanması olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü mâhiyet, parçalardan bileşik olan şeydir. Dolayısıyla bir şeyden bileşik olan, bu şeyin kendisinden ayrıdır/farklıdır.

Bil ki onların “Bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanması muhaldir.” şeklindeki sözlerinden kasıt şudur: Tek bir şeyin iki lafzı olduğunda bunlardan her biri, bu şeye *mutâbakat* yoluyla delâlet ettiğinde ve bu şey hakkında iki lafızdan birisiyle sorulduğunda bu durumda diğer lafızla buna cevap vermek mümkündür. Örneğin “İnsan nedir?” şeklinde sorulduğunda buna “beşerdir” demek mümkündür.

ولأن الطبيعة الجنسية لا تستغني^١ لذاتها عن مقارنة فصل^٢؛ إذ لو كان لذاتها غنية عن مقارنة فصل^٣ لَمَا عرض لها الحاجة إلى شيء من الفصول؛ لأن الغني بذاته عن الشيء لا يصير محتاجاً لعارض^٤، وإذا لم تستغن^٥ بذاتها عن الفصل لا يكون لها وجود من غير أن يقارنها شيء من الفصول.

قال في إبطال قول القائل "جزء الجوهر جوهر": (إن هذا باطل بالبياض؛ فإنه جزء من الأبيض، والأبيض جوهر، والبياض ليس بجوهر). قلنا: المراد من "الأبيض" إن كان هو الذات التي عرض لها أن صارت موصوفة بالبياض / [١١ و] فلا نسلم أن البياض مقوم له، وإن كان هو المجموع الحاصل من الذات والبياض فيمتنع كونه جوهرًا؛ فإن المركب من الجوهر والعرض لا يكون جوهرًا.

[الكلام على تقسيم التعريفات]

قال: (وأما تعريف الماهية بجميع أجزائها فيقتضي تعريف الشيء بنفسه وقد أحلتُموه). قلنا: لا نسلم أنه تعريف الشيء بنفسه؛ وهذا لأن الماهية هي المركبة من الأجزاء، والمركب عن الشيء غير ذلك الشيء.

واعلم أن^٦ المراد من قولهم: «أن تعريف الشيء بنفسه محال»^٧ أن الشيء الواحد إذا كان له لفظان يدل^٨ كل واحد منهما عليه بطريق المطابقة، ويُسأل عنه بأحد اللفظين فإنه لا يجوز أن يُجاب عنه^٩ بالآخر^{١٠} كما إذا قيل: «ما الانسان؟» فإنه لا يجوز أن يقال: "بشر".

١ م: يستغني.

٢ م: لعارد.

٣ م: لم يستغن.

٤ يعني جعلتموه أو وجدتموه محالاً ومبطلاً.

٥ ص - لا نسلم أنه تعريف الشيء بنفسه وهذا لأن الماهية هي المركبة من الأجزاء والمركب عن الشيء غير ذلك الشيء واعلم أن.

٦ انظر لأحد من القائلين بذلك: تلخيص المحصل للطوسي، ص ٧.

٧ ص: يذكر.

٨ م + باللفظ.

٩ م: الآخر.

Buna mukabil “İnsan nedir?” denilirse buna, parçalarına delâlet eden bütün müfretlerden *bileşik lafızla* “O, düşünen canlıdır.” denilerek cevap verilmesi de mümkündür. Bununla birlikte ‘insan’, ve ‘düşünen canlı’ kavramlarından her biri, tek bir hakikate delâlet etmektedir. Çünkü bizim, ‘tanımlayıcı’ (muarrif) olarak isimlendirdiğimiz şey, mâhiyete ilişkin bilginin hasıl olması için *tam illet* değildir, aksine bu sadece Ayrık ilke’den (mebde-i müfârik) talep edilen/istenilen sûreti kabul için nefsi hazır hale (istidâd) getirmeyi gerekli kılmaktadır. İşte bundan dolayı *Feyiz veren müfâriklar’dan talep edilenin sûretinin kabulü için nefsi hazır hale getirmeyi gerekli kılması anlamında* bir şeyin bütün parçalarının onu tanımlaması mümkündür. Tıpkı zihinde meydana gelen iki öncülün, Ayrık ilke’den sonucun (netîce) kabulü için nefsi hazır hale getirmeyi gerekli kılması gibi.

Râzî, şöyle dedi: **(Her kim bir mâhiyetin bilgisini öğrenmek isterse ya bu mâhiyetin kendisini tasavvur edecektir ya da bunu tasavvur etmeyecektir.)** Râzî, bunu ifade ettikten sonra buna yönelik şöyle bir şüphe ileri sürdü: **(Mâhiyetin bir açıdan bilinir diğer bir açıdan da meçhul olması mümkündür.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu şüpheyeye yönelik bir tartışma söz konusu değildir. Çünkü kendisi olması itibarıyla mâhiyet ya bilinir bir şeydir ya da değildir. Birincisi, elde olanın elde edilmeye çalışılmasıdır (tahsil-i hâsıl), ikincisi de bilinir olmayanın talep edilmesidir.

Bizim, şöyle diyerek onun ifade etmiş olduğu şeyi men‘ için dayanak kılmanızı mümkündür: Biz, mâhiyetin bilinir olmadığından talep edilmesinin/öğrenilmesinin imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü mâhiyetin arazlarından bir arazın bilinir olması mümkündür. Böylece nefis, arazlara dair bilinç vasıtasıyla mâhiyeti talep edici olur.

Ya da biz bu şüpheyeye yönelik şöyle deriz: Mâhiyetin diğer bazısının değil de sadece bazısı bilinir niteliktedir ve böylece nefis, arazlara dair bilinç vasıtasıyla mâhiyeti talep edici olur.

Râzî’nin söz konusu şüpheyeye “Mâhiyetin bilinir olmadığı açıdan talep edilmesi imkânsızdır. Çünkü eğer mâhiyet, tasavvur edilir değilse talebin buna yönelmesi de imkânsızdır.” şeklinde verdiği cevaba gelince bu, daha önce ifade edilenler nedeniyle engellenmiştir. Ayrıca Râzî, bu şüpheyi *el-Muhassal* adlı eserinde zikredince *müteahhirûndan* bazı değerli kimseler buna, şöyle yanıt verdi:

أما إذا قيل: «ما الإنسان؟» فإنه يجوز أن يُجاب عنه باللفظ المؤلف من جميع المفردات الدالة على أجزائه بأن يقال: «هو الحيوان الناطق» مع أن «الإنسان» و«الحيوان الناطق» كلّ واحد منهما يدلّان على حقيقة واحدة؛ وهذا لأنّ الشيء الذي نسمّيه «معرفاً» ليس علّة تامّة لحصول العلم بالماهية؛ بل هو موجب لاستعداد النفس لقبول صورة المطلوب من المبدأ المفارق، وجاز أن يكون جميع أجزاء الشيء معرفاً له^١ بمعنى كونه موجباً لاستعداد النفس لقبول صورة^٢ المطلوب من المفارقات الفياضة كما أن حصول المقدمتين في الذهن ممّا يوجب استعداد النفس / [١١ ظ] لقبول النتيجة من المبدأ المفارق.

قال: (مَنْ طَلَبَ [معرفة] ماهية فإمّا أن يكون متصوّراً لتلك الماهية أو لا يكون متصوّراً لها) إلى آخره، ثم أورد عليه شكاً وهو: (أنّه يجوز أن يكون معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه). [قلنا]: وهذا الشك لا توجيه له؛ لأنّ الماهية من حيث هي إمّا أن يكون معلوماً أو لا يكون، والأوّل تحصيل للحاصل، والثاني طلب لِمَا ليس بمعلوم.

ويمكن أن نجعل ما ذكره مستنداً للمنع بأن يقال: لا نسلم أن الماهية إذا لم تكن معلومة استحالة طلبها؛ فإنّ من الجائز أن يكون عارض^٣ من عوارضها معلوماً، فتصير النفس طالبة لها بواسطة الشعور بالعوارض.

أو نقول: جاز أن يكون بعض^٤ أجزائها معلوماً دون البعض، فتصير النفس طالبة للماهية بواسطة الشعور ببعض الأجزاء.

وأما جوابه: «فإنّه يستحيل أن يكون مطلوباً من الوجه الذي هو غير معلوم؛ لأنّه إذا لم يكن متصوّراً استحالة توجّه الطلب إليه»^٥ فممنوع^٦ لِمَا مرّ، ولمّا ذكر هذه الحجة في المحصل^٧ أجاب عنه بعض الفضلاء المتأخّرين: «^٨

١ م: بحصول.

٢ م - له.

٣ ص - صورة، صح هامش.

٤ م: الحاصل.

٥ ص: ما.

٦ م: عارضا.

٧ م: لبعض.

٨ م: ذاته.

٩ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٧.

١٠ ص: ممنوع.

١١ وهذا تأليف آخر لفخر الدين الرازي، والاسم التام للكتاب هو: محصل

أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، وهذا

الكتاب طبع غير مرة. انظر: الحصل للرازي، ص ٧١-٧٢.

١٢ لم نجد من هو القائل بذلك.

“Bu kıyas, ancak kendisinde şu şekilde olan tümel iki olumlu kullanılmak sûretiyle tamamlanır: Tasavvur ya algılanır (meş’ûr bih) ya da algılanmaz. Her duyumsanan şeyin talep edilmesi imkânsızdır ve aynı şekilde duyumsanmayan her şeyin de talep edilmesi imkânsızdır. Şu halde tasavvurun talep edilmesi imkânsızdır.”

Bunun ardından Râzî şöyle dedi: **(Biz şöyle diyoruz: Duyumsanır olmayan her şeyin talebi edilmesi imkânsızdır. Çünkü eğer “Duyumsanır olmayan her şeyin talebi edilmesi imkânsızdır” şeklindeki önerme doğru olsaydı bu durumda, bunun çelişğinin ters döndürülmesiyle talep edilmesi, “Talep edilmesi imkânsız olan her şey, duyumsanır.” şeklindeki sözümüze dönerdi ve bundan dolayı şu şekilde olan eşit ters döndürmeye dönüşür: “Duyumsanır olanların bazısının talep edilmesi imkânsızdır” [ancak] daha önce her duyumsanır olanın talep edilmesinin imkânsız olduğu ifade edilmişti ki bu, bir çelişkidir.)**

Râzî’nin bu cevabı yanlıştır. Çünkü eğer bu, bir kıyas formu üzere oluşturulsa şekli şu şekilde olurdu: “Tasavvur ya duyumsanır bir tasavvurdur ya da duyumsanmayan bir tasavvurdur. Duyumsanır her tasavvurun talep edilmesi imkânsızdır ve duyumsanır olmayan her tasavvurun talep edilmesi de imkânsızdır. Şu halde tasavvurun talep edilmesi imkânsızdır.”

Râzî’nin zikrettiği şeyin, bizim bu ifademizin aleyhine olması söz konusu değildir. Çünkü bizim “Duyumsanır olmayan her tasavvurun talep edilmesi imkânsızdır.” şeklindeki sözümüz çelişğın döndürülmesiyle “Talep edilmesi imkânsız olmayan her şey, duyumsanmayan tasavvur değildir.” şeklindeki sözümüze dönüşür. Dolayısıyla bizim “duyumsanmayan tasavvur değildir.” şeklindeki sözümüzden bunun, duyumsanan tasavvur olması gerekli olmaz.

[Kesbedilmekten Bağımsız Şekilde Tasavvur Edilen ‘Basît Şeyler’e Yönelik Eleştiriler]

Râzî, şöyle dedi: **(Kendisine dair önsel tasdikın bölümlendiği her tasavvur, öncelikli olmaya daha evlâdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü tasdik, bir şey hakkında olumlu veya olumsuz şekilde hüküm vermekten ibarettir. Dolayısıyla hakkında hüküm verilen şeyin, kazanılmış (mükteseb) olması mümkündür. Ya da buna dair hükmün, başka bir şeyin sübûtu veya ondan nefyi yoluyla apaçık (bedihî) olması mümkündür. Zira cismin tasavvuru apaçık değildir, [ancak] biz daha sonra kesp yoluyla cismi tasavvur ettiğimizde bu cisim hakkında “Cismin uzamda (hayyiz) meydana gelmesi gerekir.” şeklindeki hüküm apaçık olur.

بـ«أن هذا قياس لا يتم إلا بأن يستعمل فيه موجبتان كلّيتان هكذا: التصوّر إمّا مشعور به، وإمّا غير مشعور به، فكلّ مشعور به يستحيل طلبه، وكلّ غير مشعور به^١ / [١٢و] يستحيل طلبه، فالتصوّر يستحيل طلبه»^٢.

ثم قال: ^٣ (فنقول: ليس كلّ ما هو غير مشعور به يستحيل طلبه؛ لأنه لو صدق كلّ ما غير مشعور به يستحيل طلبه انعكس طلبه بانعكاس النقيض إلى قولنا: «كلّ ما لا يستحيل طلبه وهو مشعور به» فينعكس بالنعكس المستوي: أن بعض ما هو مشعور به لا يستحيل طلبه، وقد كان كلّ مشعور به يستحيل طلبه، هذا خلف).

وهذا الجواب فاسد؛ لأنّ هذه الحجة إذا ركّبت على نظم قياسيّ كان صورتها هكذا: التصوّر إمّا تصوّر مشعور به، وإمّا تصوّر غير مشعور به، وكلّ تصوّر مشعور به فيستحيل طلبه، وكلّ تصوّر غير مشعور به فيستحيل طلبه، فالتصوّر يستحيل طلبه. وما ذكره لا يتوجّه على هذا؛ لأنّ قولنا: «وكلّ تصوّر غير مشعور به يستحيل طلبه» ينعكس بانعكاس النقيض إلى قولنا: «وكلّ ما لا يستحيل طلبه فهو ليس تصوّراً غير مشعور به»، ولا يلزم من قولنا: «ليس تصوّراً غير مشعور به» أن يكون تصوّراً مشعوراً به.

[الكلام على البسائط المتصورة تصوّراً غنياً عن الاكتساب]

قال: (كلّ تصوّر يتفرّع^٤ عليه تصديق أوليّ كان بالأولية أولى).

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ التصديق عبارة عن الحكم على الشيء بنفي أو إثبات، وجاز أن يكون المحكوم عليه مكتسباً أو يكون^٥ الحكم عليه بثبوت شيء آخر أو نفيه^٦ / [١٢ظ] عنه بديهياً؛ فإنّ تصوّر الجسم^٧ ليس بديهيّ؛ ثمّ إذا تصوّرناه بالكسب كان الحكم عليه بـ«أنّه لا بدّ من حصوله في الحيّز» بديهيّاً.

٦ ص: ويتفرّع.

٧ م: ويكون.

٨ م: ونفيه.

٩ م: الحيّز.

١ ص - به.

٢ لم نجد المصدر الذي أخذه الأهمري هذا القول.

٣ م - ثم قال.

٤ ص + انعكس؛ م - طلبه.

٥ ص - لأنّ.

Râzî, şöyle dedi: **(Eğer parçalar betim yoluyla tanımlanırsa bunlarla tanımlanan mâhiyetler de tanımlanmış değil, betimlenmiş olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer betim, kendisi olması itibariyle cüzün mâhiyetinin tasavvuruna ulaştırmazsa söz konusu olur. Nitekim biz daha önce betimlerin, *Feyiz veren illetler*’den *betimlenen şeyin (mersûm) sûretinin* kabulü için [nefsi] hazırlayıcı şeyler olduğunu açıklamıştık. Dolayısıyla bu betimlerden, betimlenen şeyin mâhiyetinin sûretine ulaştırmanın meydana gelmesi mümkündür.

Râzî, şöyle dedi: **(Betimlere özel durumlara gelince: Betimin betimlenenden daha bilinir olmaması gerekir.)** Râzî, bu ifadeye yönelik olarak şöyle bir şüphe de ileri sürdü: **(Bunun karar kılması yalnızca betimlenen şey, betimden önce bilinir olduğunda söz konusu olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü betimlenen şey, talep eden kimse tarafından bilinir olmadığı halde betimde kullandığımız özgü niteliğinin (hâssa) betimlenen şeyden (mersûm) daha bilinir olması mümkündür. Çünkü örneğin nefsin beden için yönetici oluşu nefsin kendisinden daha bilinirdir, fakat bununla birlikte nefsin kendisi bilinir değildir.

[II. İKİNCİ CÜMLE: TASDİKLER]

Önermelere Yönelik Eleştiriler

[Yüklemli Önermelere Yönelik Eleştiriler]

Râzî, *ma’dûl olumlu* ile *basît olumsuz* arasındaki farka dair şöyle dedi: **(Eğer onlar, “Olumsuz, madûm hakkında doğru olur.” şeklindeki sözüyle, selbin dışta ve zihinde madûm olan şey hakkında doğru olduğunu kastetmişlerse bu geçersizdir/yanlıştır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifadeden kasıt, bir şeyin başka bir şeyden selbi, konu madûm olduğu durumda doğru olur demektir. *Ma’dûl olumlu* ise sadece mevcut olduğu durumda doğru olur. Çünkü biz, “Zeyd gören değildir.” dediğimizde bunun anlamı, Zeyd’in görmeyle nitelenir olmamasıdır. İşte bu, onun madûm olduğu durumda ve görmenin yokluğuyla nitelenir olduğu durumda doğru olur.

قال: (الأجزاء إذا كانت معرّفة بالرسوم^١ كانت الماهية المعرّفة بها مرسومة، لا محدودة) إلى آخره. قلنا: لا نسلم، وإنما^٢ يلزم ذلك إن لو لم يكن الرسم مؤدّيًا إلى تصوّر ماهية الجزء^٣ من^٤ حيث هي هي؛ فإنّا بيّنا أنّ "الرسوم" معدّات لقبول صورة المرسوم من العلل الفياضة فجاز أن يقع منها التآدي إلى تصوّر ماهية المرسوم.

قال: (وأما الأمور المختصّة بالرسوم فهو أن لا يكون الرسم أعرف من المرسوم) ثمّ أورد عليه شكّا بـ (أنّ هذا إنّما يتقرّر إن لو كان المرسوم معلومًا قبل الرسم). قلنا: فلا نسلم؛ وهذا لأنّ من الجائز أن تكون الخاصّة التي نستعمل في الرسم أعرف من المرسوم، ولا يكون المرسوم معلومًا عند الطالب؛^٥ فإنّ كون النفس مدبّرةً للبدن أعرفُ منها مع أنّ النفس غير معلومة.^٦

[ب. الجملة الثانية في التصديقات]

الكلام على القضايا

[الكلام على القضايا الحملية]

قال على^٧ الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة / [١٣ و] البسيطة: (أنهم إنّ عنوانا بقولهم: «إنّ السلب يصحّ عن المعدوم» أنّ السلب يصحّ عمّا يكون معدومًا في الخارج والذهن فهو باطل) إلى آخره. قلنا: المراد أنّ سلب الشيء عن الشيء يصدق حال كون الموضوع معدومًا، والإيجاب المعدول لا يصدق إلّا حال كونه موجودًا؛ فإنّا إذا قلنا: «زيد ليس ببصير» كان معناه: أنّ زيدًا ليس موصوفًا بالبصر، وذلك يصدق حال^٨ كونه معدومًا وحال كونه موصوفًا بعدم البصر.

١ ص: الرسم.

٢ ص: إنّما.

٣ م: الحيز.

٤ م: ومن.

٥ ص - قال.

٦ م: عنده.

٧ قارن: الشفاء (المدخل) لابن سينا، ص ٩١-٩٧؛ الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٦١-٦٢؛ التلويحات للسهوردي، ص ١٨-١٩؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٤٧-٤٨؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٧٧-٧٩؛ تنزيل الأفكار، للأبهري، ص ٧.

٨ م - على.

٩ ص: المعدولة.

١٠ ص: حالة.

Biz, “Zeyd, gören değildir.” dediğimizde bunun anlamı, Zeyd’in görmenin yokluğuyla nitelenir olmasıdır. Bu ise sadece onun varlığı durumunda doğru olur. Konunun, zihinde mevcut olduğu hususu ise daha önce geçtiği üzere ister önerme olumsuz ister olumlu olsun bu şekilde olması gerekir.

Râzî, şöyle dedi: **(Madûm konu hakkında vücûdî yüklemeler ya doğru olur ya da doğru olmaz.)** Râzî, devamında ise şöyle dedi: **(Eğer ikincisi olursa madûm konu hakkında bu yüklemelerin doğru olması gerekir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü madûm hakkında bir şeyin varlığı ve yokluğu doğru olmaz.

Râzî, şöyle dedi: **(Aynı şekilde “Madûm mevcut değildir.” demek de doğrudur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, konusu ve yüklemi sadece zihnî şeyler olan önermenin, hâriçte yalnızca konunun varlığı durumunda doğru olduğunu söylemiyoruz, aksine biz şunu söylüyoruz: Bir şey hakkında onun, hâriçte bir şeyin yokluğuyla nitelenmiş olduğuna hükmedildiğinde bu hüküm, sadece konunun varlığı halinde doğru olur. Şöyle ki bizim, “Madûm mevcut değildir.” şeklindeki sözümüz, eş anlamlı iki lafız olup kendilerinde gerçek bir yüklem söz konusu değildir. Bu ifadeye itiraz olarak ileri sürülebilecek şey, “el-Bârî’nin ortağı mevcut değildir.” şeklindeki sözümüzdür ki bunun cevabı ise daha önce geçmişti.

Râzî, bizim “Her C B’dir” şeklindeki sözümüzün incelemesi hususunda şöyle dedi: **(Biz bununla, hâriçte C’likle nitelenmeyi kastetmiyoruz, aksine bundan daha genel olan şeyi kastediyoruz ki bu şudur: O şey eğer hâriçte var olursa onun hakkında, onun C olduğu doğru olur.)** Râzî, devamında ise şöyle dedi: **(Aksine şu anlamdaki her ne var olursa ve bu şey üçgene bu durumda her ne zaman var olursa bu şeyin ‘şekil’ olması gerekir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ibare, tartışmaya açıktır. Çünkü bu ibare, üçgene dâhil olmayan şeyi de kapsamaktadır. Zira bu, üçgen olmayan şey hususunda da doğru olmaktadır. Şöyle ki bu şey var olduğunda ve üçgen olduğunda bu durumda bu şey nerede var olursa bunun şekil olması gerekmektedir.

وقولنا: «زيد هو ليس ببصير» كان معناه: أن زيدا موصوف بعدم البصر، وذلك لا يصدق إلا عند وجوده، وأما كون الموضوع موجودا في الذهن ما مرّا أنه^١ لا بدّ منه سواء كانت القضية سالبة أو موجبة.^٢

قال: (الموضوع المعدوم إما أن يصدق عليه عدم المحمولات؛ الوجوديّة أو لا يصدق) إلى قوله: (وإن كان الثاني وجب أن يصدق عليه وجود تلك المحمولات). قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ المعدوم لا يصدق عليه وجود الشيء ولا عدمه.

قال: (إنّه يصحّ أيضا أن يقال: «المعدوم لا موجود»). قلنا: نحن لا نقول: إنّ القضية التي يكون موضوعها ومحمولها أمورا ذهنيّة فقط فإنّها لا يصدق إلا عند وجود الموضوع في الخارج؛ بل نقول: / [١٣ ظ] الشيء إذا حكم عليه بأنّه في الخارج موصوف بعدم شيء؛ فإنّ هذا الحكم إنّما يصدق حال وجود الموضوع على أنّ قولنا: «المعدم لا موجود» لفظان مترادفان ليس فيهما حمل حقيقي، والذي يرد في هذا الموضع هو قولنا: «شريك الباري لا موجود»، وجوابه ما مرّ.

قال في تحقيق قولنا «كلّ "ج" "ب"»: (ولا نعني به ما يكون موصوفاً بالجمية في الخارج؛ بل ما هو أعمّ منه، وهو الذي لو وُجد في الخارج لصدق عليه أنّه "ج") إلى قوله: (بل على معنى أنّ كلّ ما إذا وُجد وكان مثلثا فإنّه لا بدّ وأن يكون بحيث متى وُجد كان شكلا). قلنا: هذه العبارة فيها نظر؛ فإنّها يتناول الشيء الذي ليس داخلا في المثلث؛ لأنّه يصدق على ما ليس بمثلث أنّه إذا وُجد وكان مثلثا فإنّه لا بدّ وأن يكون بحيث إذا وُجد كان شكلا.^٦

١ - ما مرّ.

٢ - فإنّه.

٣ - قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٧١-٧٢؛ التلويحات للسهوردي، ص ٢٣-٢٤؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٥١؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٨٣؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٨ - ٩.

٤ - المحمول

٥ - لعدم.

٦ - قلنا هذه العبارة فيها نظر فإنّها يتناول الممتنع فيتناول المثلث الذي ليس بشكل لأنّه يصدق عليه أنّه قد وجد كان مثلثا ولا يصدق عليه أنّه قد وجد كان شكلا.

Buna şöyle cevap vermek de mümkündür: Biz, bunun var olduğunda ve üçgen olduğunda şekil olacağını kabul etmiyoruz. Çünkü onun üçgen olması muhaldir. Muhal olan şeyin de başka bir muhali gerektirmesi mümkündür. Söz konusu bu zorlamaya ihtiyaç bırakmayacak ibare ise Râzî’nin şöyle demesiydi: “Biz *her C B’dir* dediğimizde burada kastımız, C’likle nitelenmesi imkânsız olmayan şeyin, B’likle ile nitelenmesidir ki bu, C’liğin B hakkında bilfiil doğru olduğu varsayımı üzere olur.”

Râzî, şöyle dedi: **(Biz, C olan hiçbir şey, B değildir dediğimizde.)** Râzî devamında ise şöyle dedi: **(Aksine biz bununla, tek bir zâtta iki vasfın birleşmeyeceğini kastediyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ibare, tartışmaya açıktır. Çünkü onun “Tek bir zâtta birleşmez.” şeklindeki sözü, C’likle nitelenmiş zâtların B’likten selbini ve B’likle nitelenmiş zâtların C’likten selbini gerektirmektedir ki bu ikisi iki önermedir.

Bizim, “C olan hiçbir şey, B değildir.” şeklindeki sözümüzün anlamı, C’likle nitelenmesi imkânsız olan her şey hakkında onun B olduğu doğru olmaz ki bu, C’liğin hakkında bilfiil doğru olduğu varsayımı üzere gerçekleşir.

Râzî, *niceliği belirsiz* olana yönelik ileri sürdüğü şüphenin cevabına yönelik olarak şöyle dedi: **(Biz, bir bileşik için sabit olan her hükmün aynı şekilde bu bileşik fertlerinden her biri için de sabit olduğunu iddia ediyoruz ve dahası biz, bunun, bu sûrette de [var olduğunu] iddia ediyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilenin bu sûrette de sabit olduğunu kabul etmiyoruz ve bunun için bir delilin ortaya konulması gerekiyor.

Buna yönelik cevap ise şöyle demektir: “Bu insan kâtipdir.” şeklinde nitelenen şey, doğru olduğunda bu durumda ‘kâtip’in çelişigi, ‘bu insan’la nitelenir olmaktır. Bu durumda ‘bu insan’la nitelenir olan her şey, ‘insan’la nitelenir ve ‘kâtip’in bazıları ‘insan’la nitelenir, şu halde ‘insan’la nitelenmiş olanın bazıları ‘kâtip’tir.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأنّا لا نسلم أنّه إذا وُجد وكان مثلثاً فإنّه لا يكون شكلاً؛ لأنّ كونه مثلثاً محالٌ، والمحال جاز أن يستلزم محالاً،^١ والعبارة التي لا يحتاج فيها إلى هذا التكلّف أن يقول: «إذا قلنا: كلّ "ج" "ب" كان مرادنا أنّ كلّ ما لا يتمتع اتّصافه بالجيّمية فهو موصوف بأنّه "ب" على تقدير صدق الجيّمية عليه بالفعل».

قال: (إذا قلنا: لا شيء من "ج" "ب") إلى قوله: [١٤و] (بل نعني به^٢ أنّ الوصفين لا يجتمعان في الذات الواحدة). قلنا: هذه العبارة فيها نظرٌ؛ لأنّ قوله: «لا يجتمعان في الذات الواحدة» يقتضي سلب البائيّة عن الذوات الموصوفة بالجيّمية، وسلب الجيّمية عن الذوات الموصوفة بالبائيّة، وهما قضيتان، ونحن لا نقصد في قولنا: «لا شيء من "ج" "ب"» إلّا القضية الأولى، ويستلزم القضية الثانية إذا قام عليه البرهان.^٣

فقولنا: «لا شيء من "ج" "ب"» معناه: أنّ كلّ ما يتمتع اتّصافه بالجيّمية فليس يصدق عليه أنّه "ب" على تقدير صدق الجيّمية عليه بالفعل.

قال في جواب الشكّ الذي أورده على المهملة: (أنّا لا ندعي أنّ كلّ حكم ثبت لمركّب، فإنّه ثابتٌ لكلّ واحدٍ من مفرداته؛ بل ندعي^٤ ذلك في هذه الصورة). قلنا: لا نسلم أنّه كذلك في هذه الصورة لا بدّ له من دليل.

والجواب عنه أن يقال: إذا صدق أنّ الموصوف بـ«هذا الإنسان كاتب» فنقيض^٥ الكاتب موصوفٌ بهذا الإنسان، وكلّ^٦ موصوفٍ بهذا الإنسان فهو موصوفٌ بالإنسان، فبعض الكاتب موصوف بالإنسان، فبعض الموصوف بالإنسان كاتب.

١ م + وجوابه أنّ لا نسلم أنّه قد وجد مثلث يكون شكلاً فأمر المحال جاز أن يستلزم المحال.

٢ م - به.

٣ قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٧٤؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٢٤؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٥٨-٥٩؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٧٥؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٩ و-١٠ ظ.

٤ م: المركّب.

٥ م: يثبت.

٦ م - بل ندعي.

٧ م: بعض.

٨ ص: كل.

Râzî, yüklemelerdeki nicelik edatları (esvâr) hakkında şöyle dedi: **(Kendisi olması itibariyle şeyin, tümel olması söz konusu değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu delilin öncüllerinin elde edilmesi, talep edilen şey için (matlûb) bir anlam ifade etmez. Çünkü Râzî’nin, “Kendisi olması itibariyle şey, tümel değildir. Aksine tümellik, buna bilfiil birçok şeye söylenildiğinde ilişir.” şeklindeki sözünden, kendisine tümelliğin iliştiği her şeyin konularda çokluğa sahip olduğu [anlamı] hasıl olmuştur.

Râzî’nin, “Nicelik edatı, bu çokluğun varsayımı durumunda delâlet eden bir lafızdır.” şeklindeki sözünden ise şu hasıl olmuştur: Kendisine nicelik edatının dâhil olduğu her şeyde nicelik edatı, konulardaki çokluğun varsayımına delâlet eder. Ayrıca bu iki olumlunun, talep edilen neticeyi ortaya koymadığı bilinmektedir.

[Cihetli Önergelerin Mütelâzımlarına Yönelik Eleştiriler]

Râzî, şöyle dedi: **(Önermenin mâhiyeti, yalnızca yüklem konuya sübûtu belirtildiğinde veya yüklem konuya sübûtunun olmaması belirtilmediğinde tahakkuk eder.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu söz, tartışmaya açıktır. Çünkü eğer önermeye ait mâhiyetin tahakkuku yalnızca yüklem konuya sübûtu belirtildiğinde gerçekleşiyorsa bu durumda yüklem konuya sübûtu ile yokluğunun zorunlu olmadığı *mümkün önermenin* önerme olmaması gerekecektir. Çünkü bu önermede, yüklem konuya sübûtu veya sübûtunun olmaması bilfiil belirtilmemiştir.

Evet, önermenin mâhiyeti, yalnızca yüklem konuya nispeti ya bilkuvve ya da bilfiil şekilde olduğu belirtildiğinde gerçekleşir. Eğer önermede bu ölçü/miktar belirtilmişse bu, *genel mümkinedir*. Şayet yüklem konuya sübûtu veya yüklem konuya sübûtunun olmayışı bilfiil olduğu belirtilmişse bu, *genel mutlakadır*. Genel mutlaka, *genel mümkineden* daha özeldir. Çünkü genel mümkünenin yüklemi bilkuvve olabilir.

Râzî, şöyle dedi: **(Biz, “İmkân olarak her C B’dir.” dediğimizde burada B’yi C için sabit kılmış olduk.)** Râzî, devamında ise şöyle dedi: **([Fakat] biz, “Her C’nin B olması mümkündür” dediğimizde ise burada C’ye yüklem olan B değildir, aksine B’nin imkânıdır.)**

قال في الأسوار في^١ المحمولات: (إن الشيء من حيث هو هو لا يكون كلياً) إلى آخره. قلنا: تحصيل مقدمات هذه الحجة [١٤ ظ] لا يفيد المطلوب؛ لأن قوله: (الشيء من حيث هو هو لا يكون كلياً؛ بل الكلية إنما يعرض له عند كونه مقولاً على كثيرين بالفعل)^٢. حصل منه؛ أن كل ما يعرض له الكلية فله كثرة في الموضوعات.

وقوله: (والسور لفظة دالة على تقدير تلك الكثرة)^٣. حصل منه أن كل ما يدخل فيه^٤ السور فالسور يدل على تقدير الكثرة في موضوعاته، ومعلوم أن هاتين^٥ الموجبتين لا تنتجان النتيجة المطلوبة.

[الكلام على متلازمات ذوات الجهة]

قال: (القضية لا تتحقق ماهيتها إلا إذا بُين ثبوت المحمول للموضوع أو لا ثبوته له) إلى آخره. قلنا: هذا الكلام فيه نظر؛ لأن القضية لو لم تتحقق ماهيتها إلا إذا بُين ثبوت محمولها لموضوعها^٦ لم تكن^٧ القضية الممكنة التي يحكم فيها بأن محمولها غير ضروري الوجود والعدم للموضوع قضية؛ لأنه لم يُبين فيها ثبوت محمولها لموضوعها بالفعل، ولا لا لثبوته.

نعم، القضية لا تتحقق ماهيتها إلا إذا بُين فيها^٨ نسبة المحمول إلى الموضوع إما بالقوة أو بالفعل، فإن بُين فيها هذا القدر فهي^٩ الممكنة العامة، وإن بُين ثبوت المحمول للموضوع أو لا ثبوته له بالفعل فهي المطلقة العامة، وهي أخص من الممكنة العامة؛ لأن الممكنة العامة [١٥ و] قد يكون محمولها بالقوة.

قال: (إذا قلنا: «بإمكان كل ج» “ب” فقد أثبتنا^{١٠} الباء للجيم) إلى قوله: (و[أما] إذا قلنا: «كل ج» يمكن أن يكون “ب” فالمحمول [على الجيم] ليس الباء؛ بل إمكان الباء).

١ ص - في.	٩ ص: تبين.
٢ وفي المطبوع كلمة “بالفعل” ليس بموجود. انظر: الملخص للرازي، ١٢٦.	١٠ ص - لموضوعها.
٣ الملخص للرازي، ١٢٦.	١١ ص: يكن.
٤ ص - حصل منه.	١٢ ص - فيها.
٥ م - تقدير، صح هامش.	١٣ ص: هي.
٦ الملخص للرازي، ١٢٦.	١٤ ص - إذا قلنا. وفي المطبوع استعمل “إذا قلت” بدلاً من “إذا قلت”.
٧ ص: في.	١٥ وفي المطبوع استعمل “فقد أثبت” بدلاً من “فقد أثبتنا”. انظر: الملخص للرازي، ١٢٦.
٨ ص م: هذين. والمثبت من قبلنا.	

Biz ise şöyle diyoruz: Bu anlam, maddelerin farklılaşmasıyla farklılık göstermektedir. Biz, “İmkân olarak her C B’dir.” şeklindeki sözümüzle B’nin, konu için varlık ile yokluğunun zorunlu olmamasını kastederek bu, yüklem için konuya sübûtunu gerektirmez.

Râzî şöyle dedi: (**Doğruluğu, yüklem için konuya sübûtuna bağlı olmayan mümkün önermede imkân, yüklem kendisi kılınmıştır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Mümkün önerme, yüklem için konuya nispetinin imkân olarak olduğu şeydir; yoksa mümkün önerme, kendisinde imkânın yüklem olduğu şey değildir.

Râzî şöyle dedi: (**Eğer imkân, yüklem kendisi kılınırsa bu, zâhirden mümkün önerme olmuş olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, imkânın kendisinde yüklem kılındığı önermenin, meşhur görüşe göre *mümkine* olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine meşhur görüşe göre *mümkine*, önermede imkânın, yüklem için konuya nispeti için bir *nitelik* kılındığı şeydir. Yüklem için konuya nispetinin niteliği ise bilfiil yüklem için konuya sübûtunun niteliğinden farklıdır/ayrıdır. Çünkü nispet, bilfiil yüklem için konuya sübûtundan daha geneldir.

Çelişkiye Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: (**Zamanın birliği, konu ve yüklem birliğine farklılık arz eder. Dolayısıyla bu, gereklidir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu sözün ortaya koyduğu bir şey yoktur. Çünkü biz, “Zeyd, şu vakitte kâtip tir.”, “Zeyd, bu vakitte kâtip değildir.” dediğimizde ilk önermede yüklem, Zeyd’in şu vakitte yazıcılığı (kitabet) iken ikinci önerme de ise yüklem, Zeyd’in bu vakitte yazıcılığıdır. Dolayısıyla zamanın birliği de yüklem birliğine dâhildir.

Râzî şöyle dedi: (**Zorunlu-olmayan vücûdî önermenin anlamı yalnızca iki şeyle olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu söz, zorunlu olmayan vücûdî önermenin çelişğinin ya *sürekli olumsuz* ya da *zorunlu olumlu* olduğuna işaret eder. Bu ise tikel iki önermede devam etmez. Çünkü biz, “Zorunlu olmaksızın bazı C B’dir.” dediğimizde bunun yanlışlığı,

قلنا: هذا يختلف باختلاف^١ المواد^٢؛ فإننا إذا أردنا بقولنا: «بالإمكان كلّ "ج" "ب"» أن الباء غير ضروريّ الوجود والعدم للموضوع لم يكن ذلك مقتضياً إثبات المحمول للموضوع.^٣

قال: (إنّ القضية الممكنة هي التي لا يتوقّف صدقها على ثبوت المحمول للموضوع فهي التي جعل الإمكان فيها نفس المحمول). قلنا: القضية الممكنة هي التي تكون نسبة محمولها إلى موضوعها بالإمكان، لا أن يكون الإمكان فيها محمولاً.

قال: (وأما إن جعل الإمكان نفس المحمول فهي^٤ القضية الممكنة في الظاهر) إلى آخره. قلنا: لا نسلم بأن^٥ التي جعل فيها الإمكان محمولاً هي المشهورة بـ "الممكنة"؛ بل الممكنة في المشهور هي التي يُجعل الإمكان^٦ فيها كيفيةً لنسبة المحمول إلى الموضوع، وكيفية نسبة المحمول إلى الموضوع غير كيفية ثبوت المحمول للموضوع بالفعل؛ لأنّ النسبة أعمّ من ثبوت المحمول للموضوع بالفعل [١٥ ظ].

الكلام على التناقض

قال: (وحدة الزمان مغايرة لوحدة الموضوع ووحدة المحمول، ولا بدّ منه^٧).

قلنا: هذا كلام لا تحصيل له؛ فإننا إذا قلنا: «زيدٌ كاتبٌ في هذا الوقت»، «زيدٌ ليس بـ كاتبٍ^٨ في ذلك الوقت» كان المحمول في الأوّل كتابة زيدٍ في هذا الوقت، وفي الثاني كتابة زيدٍ في ذلك الوقت، فوحدة الزمان أيضاً داخلة في وحدة المحمول.

قال: (أما الوجوديّة اللازوريّة لمّا كان معناها إنّما يتحقّق من أمرين) إلى آخره. قلنا: هذا الكلام إشارة إلى أنّ نقيض الوجوديّة اللازوريّة إمّا السلب الدائم أو^٩ الإيجاب الضروريّ؛ وذلك لا يستمرّ في الجزئيتين؛ فإننا إذا قلنا: «بعض "ج" "ب" لا^{١٠} بالضرورة»؛ فإنّ كذبه

١	ص: اختلاف.	٦	م: فهو.
٢	م: المراد.	٧	ص: أن.
٣	قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٧٤-٧٥؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٢٥-٢٦؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٦٢-٦٣؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٧٧؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ١٠ ظ-١١ ظ.	٨	ص: «لا».
		٩	وفي المطبوع يوجد كلمة "منها" بدلا من كلمة "منه". انظر: الملخص للرازي، ص ٩٣.
		١٠	ص: كاتب.
٤	م - لا.	١١	م: وإمّا.
٥	وفي المطبوع استعمل كلمة "حصول" بدلا من كلمة "ثبوت". انظر: الملخص للرازي، ١٦٦.	١٢	ص - لا.

kısımlardan birisine muhtemeldir: Bu, [i] ya C’nin fertlerinden her birisine yönelik *sürekli selb*’tir [ii] ya her birine yönelik olan *zorunlu olumlu*’dur [iii] ya da diğer bazısına *zorunlu olumlu* olmakla birlikte bazı fertlere yönelik olan *sürekli selb*’tir. Nitekim bizim “Zorunlu olmaksızın bazı C’ler B’dir.” şeklindeki sözümüzün çelişği böyle değildir. Dolayısıyla buna şu gerekli olur: C’nin fertlerinden her biri iki şeyden biriyle nitelenmiştir ki bu ya zorunlu olarak B’dir ya da sürekli B değildir. İşte aynı şekilde sürekli-olmayan vücûdî önermeyi, *özel mümkineyi*; tikel olduklarında *özel örfî önerme* ile *özel şartlıyı* buna kıyas et.

Râzî, *genel şartlı önermenin* çelişği hakkında şöyle dedi: **(Biz, “A olmaya devam ettiği sürece her A B’dir.” dediğimizde bunun tahakkukunda üç şartı dikkate almış olduk.)** Biz ise şöyle diyoruz: Burada “ispatın aslı”ndan kasıt, vasfın meydana gelişi sırasında aslın ispatı olduğundan Râzî’nin söyle demesi gerekirdi: “Biz bunun tahakkukunda üç şart dikkate aldık. Birincisi: Vasfın meydana gelişi zamanında ispatın aslıdır. İkincisi: Nitelik hasebinde *devam* kaydıdır. Üçüncüsü: Vasfın bütün vakitlerinde zorunluluğun hasıl olmasıdır.”

Râzî’nin “İkincisi, zorunluluk (zarûret) kaydıdır.” şeklindeki sözü bir yanılgıdır. Çünkü *çelişikte* zikrettiği şey, onun ‘zorunluluk (zarûret) kaydı’dan kastının, ‘*devam kaydı*’ olduğuna işaret etmektedir.

Râzî, şöyle dedi: **(Süreksizlik şartıyla şartlı zorunlunun anlamı.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu önermeden kasıt, *özel şartlı önerme* olduğundan Râzî’nin şöyle demesi gerekiyordu: “Zâtın devamı hasebinde *zorunlu-olmayla* birlikte olan şartlı zorunluluk.” Ancak Râzî’nin ‘süreksizlik’ kaydından kastı, ‘zorunluluğun devamı’ değildir.

Bunun devamında ise Râzî, şöyle dedi: **(Genel şartlı önermenin çelişğinin, bu şartlardan birisinin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmasında bir beis söz konusu değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Râzî’nin bu önermenin çelişği hususunda zikretmiş olduğu şey bir yanılgıdır. Çünkü bu önermenin çelişği, ya vasfın devamı hasebinde zorunluğun selbidir

يحتمل أحد الأقسام، وهو: إمّا السلب الدائم عن كلّ واحدٍ من أحاد "ج" أو الإيجاب الضروريّ على كلّ واحدٍ أو السلب الدائم عن بعض الأفراد مع الإيجاب الضروريّ على البعض الآخر، فنقيض قولنا: «بعض "ج" "ب" لا بالضرورة» أنّه ليس كذلك، ويلزمه أنّ كلّ واحدة من أحاد "ج" موصوفة^٢ بأحد الأمرين، وهو / [١٦ و] إمّا "ب" بالضرورة أو ليس "ب" دائماً، وقس عليه نقيض الوجوديّة اللادائمة والممكنة الخاصّة والعرفيّة الخاصّة^٣ والمشروطة الخاصّة إذا كانت جزئيتان.^٤

قال في نقيض المشروطة العامّة: (إنّا إذا قلنا: «بالضرورة كلّ "أ" "ب" ما دام "أ"» فقد اعتبرنا في تحقّقها قيوداً ثلاثة) إلى آخره. قلنا: لمّا كان المراد من "أصل الإثبات" هاهنا أصل الإثبات حين حصول الوصف فكان يجب أن يقول: «فقد اعتبرنا في تحقّقها قيوداً ثلاثة: أحدها: أصل الإثبات حين حصول الوصف،^٥ والثاني: قيد الدوام بحسب الوصف، والثالث: حصول الضرورة في جميع أوقات الوصف».^٦

فقوله: (والثاني قيد الضرورة) سهو؛ لأنّ ما^٧ ذكره في النقيض يدلّ على أنّ مراده من "قيد الضرورة" قيد الدوام.

قال: (الضرورة المشروطة مع شرط اللادوام [معناه]) إلى آخره. قلنا: المراد من هذه القضية لمّا كان هو المشروطة الخاصّة فكان يجب أن يقول: «الضرورة المشروطة مع اللاضروريّة^٨ بحسب دوام الذات» إلّا أنّ مراده من قيد "اللدوام" لا دوام الضرورة.

ثمّ قال: (فلا جرم كان ارتفاعها بارتفاع أحد هذه القيود) إلى آخره. قلنا: ما ذكره في نقيض هذه القضية سهو؛ لأنّ نقيضها إمّا سلب الضرورة بحسب دوام الوصف،

٨ ص: الثاني.	١ ص - "ج".
٩ م: أزمان.	٢ م: موصوف.
١٠ قارن: الإشارات والتنبّهات لابن سينا، ص ١٠٥؛ التلويحات اللوحية للسهوردي، ص ١٤؛ منتهى الأفكار للأبحري، ص ١٠١؛ تنزيل الأفكار للأبحري، ١٣ ظ - ١٤ و.	٣ ص - الخاصّة.
١١ م: أما.	٤ م: جزئية.
١٢ م: اللاضرورة.	٥ م: كلّ "أ"، "ب" بالضرورة.
	٦ ص: تحقّقها.
	٧ ص - فكان يجب أن يقول فقد اعتبرنا في تحقّقها قيوداً ثلاثة أحدها أصل الإثبات حين حصول الوصف.

ya da zâtın devamı hasebince zorunluluğun meydana gelmesidir. Biz bunu detaylandırdığımızda ise bunun ortadan kalkması [i] ya vasfın hasıl olması durumunda yüklemın konuya sübûtunun olmaması yoluyla olur [ii] veya vasfın hasıl olması durumunda yüklemın konuya sübûtu olur ancak bu, sadece bazı vakitlerde olması şeklinde olur [iii] veyahut vasfın hasıl olması durumunda yüklemın konuya sübûtu her vakitte olur fakat bu, zorunluluktan uzak olan süreklilik yoluyla ya da zâtın devamı hasebince zorunluluğun meydana gelmesi yoluyla olur.

Râzî şöyle dedi: ([**Bu önermenin ortadan kalkması**], **ya bu vasfın yokluğu durumunda bunun meydana gelmesinin imkânından dolayıdır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Buna yönelik herhangi bir sebep/gerekçe yok. Çünkü biz, bu önermede bu vasfın yokluğu durumunda bunun meydana gelmesinin imkânsızlığını şart koşmadık.

Bil ki kitapta (*el-Mûlahhas*) iki örfî ve iki şartlı önermenin çelişği hakkında bir uzatma söz konusudur. Fakat Râzî’nin şöyle demesi gerekirdi: “[i] Genel örfinin çelişği: Vasfın vakitlerinin bazısında yüklemın konudan selbidir. [ii] Genel şartlının çelişği: Vasfın devamı/sürekliliği hasebince zorunluluğun kaldırılmasıdır. Biz, ilkinî ‘orta mutlak’ olarak isimlendirirken ikincisini de ‘orta imkân’ şeklinde isimlendiririz. [iii] Özel örfinin çelişği ise ya zıt olan orta mutlaktır ya da *uygun süreklidir*. [iv] Özel şartlının çelişği ise ya zıt olan mütevassıt imkândır ya da uygun zorunluluktur.

Döndürmeye Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: (**eş-Şeyh’in tercih ettiğı, zorunlu olumlu önermenin döndürülmesinin genel mutlaka olmasının zorunlu olmadığıdır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. İbn Sînâ’nın *el-İşârât*’ta, “Zorunlu olumlu önerme, *genel mümkün* olarak döndürülür.” şeklinde zikretmiş olduğı şeyden kastı, zorunlu olumlu önermenin döndürmesinin, kuvveye muhtemel olan genel mümkün değildir. Aksine onun burada genel mümküneden kastı, yüklemi konusuna bilfiil sübût bulan ve ciheti *genel imkân* olan önermedir.

وإما حصول الضرورة بحسب دوام الذات، وإذا فصلنا كان ارتفاعها إما بأن لا يثبت المحمول/[١٦ظ] للموضوع عند حصول^١ الوصف البتة أو أن يثبت؛ لكن في بعض الأوقات دون البعض أو أن يثبت في كل الأوقات؛ لكن بدوام خالٍ عن الضرورة أو بحصول الضرورة بحسب دوام الذات.^٢

وقوله: «إما^٣ لجواز حصوله عند عدم [ذلك]^٤ الوصف) إلخ. [قلنا]: لا وجه له؛ لأننا لم نشترط فيها امتناع حصوله عند عدم الوصف.^٥

واعلم أن نقيض العرفيتين والمشروطتين فيه تطويل في الكتاب، وكان يجب أن يقول: «نقيض العرفية العامة: سلب المحمول عن الموضوع في بعض أوقات الوصف، ونقيض المشروطة العامة: رفع الضرورة بحسب دوام الوصف، والأول^٦ نسميه بالإطلاق المتوسط، والثاني بالإمكان المتوسط، والعرفية الخاصة نقيضها: إما الإطلاق المتوسط المخالف أو الدائم الموافق، والمشروطة الخاصة نقيضها: إما الإمكان المتوسط المخالف أو الضروري^٧ الموافق».

الكلام على العكس

قال: (المختار عند الشيخ^٨ أن عكس الموجبة الضرورية لا يجب أن يكون مطلقة^٩ عامة). قلنا: لا نسلم، وأما ما ذكر في الإشارات^{١٠} بأنها تنعكس ممكنة عامة فليس مراده أن عكسها الممكنة العامة التي تحتمل القوة؛ بل مراده من «الممكنة العامة» هاهنا القضية التي يثبت/[١٧و] محمولها^{١١} لموضوعها بالفعل، وتكون جهتها الإمكان العام،

١ م - حصول.
٢ قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١٠٥-١١١؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٨٤-٨٨؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٠١-١٠٣؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ص ١٣ظ-١٤و.
٣ وفي المطبوع استعمل أداة "أو" بدلا من "إما". انظر: الملخص للرازي، ص ٢٨٢.
٤ والمثبت من الطبع. انظر: الملخص للرازي، ص ٢٨٢.
٥ ص - لا وجه له لأننا لم نشترط فيها امتناع حصوله عند عدم الوصف.
٦ ص: الأول.
٧ ص: والضروري.
٨ المراد بـ"الشيخ" هو: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
٩ م: مطلقا.
١٠ وهذا الكتاب هو الإشارات والتنبيهات لابن سينا في علم المنطق والعلم الإلهي والعلم الطبيعي، وقد طبع غير مرة. انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١١١-١١٣.
١١ م: لها.

Ayrıca bu yoruma göre *genel mümkine*, *genel mutlaka* ile birlikte doğruluk hususunda birbirlerini gerektirirler. Bu ikisi arasındaki fark ise ‘genel imkân’ lafzı, genel mutlaka ile beraber olmazken bu yoruma göre genel mümkünede ‘genel imkân’ lafzı kullanılmaktadır.

Râzî ilk olarak *sürekli olumsuz* önermenin döndürülmesinin *sürekli* olduğunun iptali hakkında şöyle dedi: **(Her insanın imkân-ı hâss ile kâtip olması mümkündür.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden “Sürekli olarak hiçbir insan kâtip değildir.” şeklindeki sözümüzün doğruluğunun varsayılması mümkün olduğunda ve “Sürekli olarak hiçbir kâtip insan değildir.” şeklindeki sözümüzün yanlışlığının varsayılması mümkün olduğunda *sürekli olumsuz* önermenin döndürülmesinin *sürekli* olarak gerekmeyeceğini söylediniz? Çünkü *sürekli olumsuz* önermenin döndürülmesinin sürekli olmasının anlamı, her ne zaman “Sürekli hiçbir C B değildir.” doğru olduğunda “Sürekli hiçbir B C değildir.” şeklindeki ifadenin doğru olması gerekir. Dolayısıyla doğruluğunun farz edilmesinin imkânından bunun, döndürmenin yanlışlığıyla birlikte doğruluğu gerekli olmaz. Zira doğruluğun varsayılması doğruluğun meydana gelmesini gerektirmez.

Râzî ikinci olarak şöyle dedi: **(Bizim “Hiçbir C B değildir.” sözümüzün anlamı, C bir hakikat olup, fertlerinden hiçbir fert için B meydana gelmiş değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz ‘döndürme’ (in’ikâs) ile bir şeye ait hakikatin fertlerinden her birinden yüklem olumsuzlanması mümkün olduğunda bu durumda yüklem ile nitelenmiş olan fertlerin her birinden konunun olumsuzlanmasını kastetmiyoruz. Aksine bundan kasıt, dâima bir şeye ait hakikatin fertlerinin her birinden yüklem olumsuzlandığında yüklemle nitelenmiş fertlerin her birinden konunun olumsuzlanması gerekli olur. Ancak sizin zikrettiğiniz şey, talep edilen şeyi ifade etmemektedir.

Râzî üçüncü olarak şöyle dedi: **(Bu hususta doğru görüş -ki bu eş-Şeyh’in el-İşârât eserinde tercih ettiği ve müteahhirûndan kimse-lerin de razı olduğu görüştür- zorunlu olumlunun döndürmesinin genel mutlaka olmasının zorunlu olmadığıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz:

والممكنة العامة على هذا التفسير مع المطلقة العامة ممّا يتلازمان في الصدق، والفرق بينهما أنّ المطلقة العامة لا يقرن بها لفظ "الإمكان العام"، والممكنة العامة بهذا التفسير يستعمل فيها لفظ الإمكان العام.

قال أولاً^١ في إبطال انعكاس السالبة الدائمة دائمة: ^٢ (إنّ كلّ إنسان يمكن بالإمكان الخاصّ أن يكون كاتباً) إلى آخره. قلنا: لم قلتم بأنّه إذا أمكن فرض صدق قولنا: «لا شيء من الإنسان بـكاتب دائماً» وكذب قولنا: «لا شيء من الكاتب بإنسان دائماً» لا^٣ يجب انعكاس السالبة الدائمة دائمة؛ فإنّ معنى انعكاس السالبة الدائمة دائمة أنّه متى صدق دائماً لا شيء من "ج" "ب" وجب أن يصدق دائماً لا شيء من "ب" "ج"، ولا يلزم من إمكان فرض صدقها أن يكون صادقة مع كذب العكس؛ فإنّ فرض الصدق لا يقتضي وقوع الصدق.

قال ثانياً: ^٤ (أنّ قولنا: «لا شيء من "ج" "ب"» معناه أنّ الجيم حقيقة لا يوجد فرد من أفرادها إلّا والباء غير حاصلة له) إلى آخره. قلنا: نحن لا نريد بـ"الانعكاس" أنّ المحمول إذا أمكن سلّبه عن كلّ واحد من أفراد حقيقة الشيء أمكن سلّب الموضوع عن كلّ فرد من الأفراد الموصوفة بالمحمول؛ بل^٥ المراد منه أنّ المحمول [١٧ظ] إذا سلّب عن كلّ فرد من أفراد حقيقة الشيء دائماً لزم سلّب الموضوع عن كلّ فرد من الأفراد الموصوفة بالمحمول، وما ذكرتم لا يفيد هذا المطلوب^٦.

قال ثالثاً: ^٨ (المذهب الحقّ - وهو الذي اختاره الشيخ في "الإشارات" - وأرتضاه المتأخرون - أنّ عكس الموجبة الضرورية لا يجب أن يكون مطلقة عامة). قلنا:

١ - م - أولاً.

٢ - م - دائمة.

٣ - ص - لا.

٤ - م - ثانياً.

٥ - ص: حاصل.

٦ - ص: لأنّ.

٧ - قارن: عيون الحكمة لابن سينا، ص ١٥٥؛ النجاة لابن سينا، ص ٣٩؛ الشفاء (المدخل)، ١/٥٤؛ الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١١٤. انظر أيضاً: منتهى الأفكار للأجري، ص ١٠٣؛ تنزيل الأفكار للأجري، ١٤-١٥ ظ.

٨ - م - ثالثاً.

٩ - م - الإشارات.

Biz, bu görüşün doğru görüş olduğunu kabul etmiyoruz. eş-Şeyh’in zikretmiş olduğu şeye gelince biz, onun bundan kastının ne olduğunu daha önce ifade etmiştik ki bu, zorunlu olumlunun döndürmesinin, *mutlaka* olmasıyla çalışmamaktadır.

Râzî şöyle dedi: (**Örfi süreksiz vücûdî önerme hakkında bunun kendisi gibi döndürüldüğü söylenmiştir. Ancak bu, bir hatadır.**) Râzî sonra devamında ise şöyle dedi: (**Örfi süreksiz vücûdî önermenin kendisi gibi döndürüldüğünü ileri süren kimse bunu şöyle ispatladı: Bunun döndürülmesi eğer *sürekli* olsaydı bunun döndürülmesinin döndürülmesi de -ki asıl olan budur- *sürekli* olurdu.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifade edilen, örfi süreksiz vücûdî önermenin döndürülmesinin kendisi gibi olduğuna dair bir gerekçelendirme değildir, aksine bu, söz konusu önermenin *sürekli* olarak döndürülemeyeceğine yönelik bir gerekçelendirmedir. Çünkü bu önermenin döndürülmesi hususunda “Dâima hiçbir B C değildir.” şeklindeki ifade doğru olmadığı gibi “Süreksiz şekilde hiçbir B C değildir.” şeklindeki ifade de doğru olmaz. Aksine diğer bazı fertlerinin devam kaydıyla olmasına rağmen konunun fertlerinin bazıları için B süreksizlikle (el-lâdevam) kayıtlı olduğu sürece hiçbir B C değildir. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere *örfi süreksiz* vücûdî önermenin *sürekli* olarak döndürülmeyeceğine karşı çıkan kimsenin, bu önermenin kendisi gibi döndürüldüğüne inanması gerekli olur. Dolayısıyla bu konuda hasmı hataya nispet etmeye yol yoktur.

Sonra Râzî örfi süreksiz vücûdî önermenin kendisi gibi döndürüldüğünü savunan kimseye cevap olarak şöyle dedi: (**Fakat buradaki söz, daha önce de geçtiği üzere, sürekli olumsuzun kendisi gibi döndürülüp döndürülme-yeceği hususudur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Delilin de işaret ettiği üzere sürekli olumsuz, kendisi gibi döndürülmektedir. Râzî’nin zikretmiş olduğu şüphelere gelince bunlara yönelik cevap daha önce geçmişti.

Bu konuda gerçek şudur: *Özel örfi olumsuz*, konunun fertlerinin bazıları için *süreksiz* kaydıyla örfi olarak döndürülür. Bunun örfi olarak döndürülmesi hususu ise genel örfi bahsinde daha önce geçmiş olan şeyden dolayıdır. Yine bunun bazıları için ‘süreksiz’le kayıtlanması hususuna gelince bunun nedeni, bizim daha önce zikrettiğimiz üzere, bunun *sürekli* olarak döndürülmesinin imkânsız olmasıdır. Ayrıca biz, konunun bazı fertleri için ‘süreksiz’le kayıtlı olan ‘örfi’yi “*mütevassıt örfiyye*” şeklinde isimlendirmektediriz.

لا نسلّم أنّ المذهب الحقّ ذلك، وأمّا ما^١ ذكره الشيخ فقد بيّنا مراده^٢، وذلك لا ينافي انعكاسها مطلقة.

قال: (الوجوديّة اللادائمة العرفيّة: قيل: إنّها تنعكس كنفسها، وهو خطأ) إلى آخره، ثمّ قال: (واحتجّ من زعم أنّ عكسها كنفسها بأنّ^٣ عكسها لو كان دائماً لكان عكس عكسها - وهو الأصل - دائماً) إلخ. قلنا: هذا ليس احتجاجاً على أنّ عكسها كنفسها؛ بل هو احتجاجٌ على أنّها لا تنعكس دائماً، والاحتجاجُ على أنّها لا تنعكس دائماً لا يكون احتجاجاً على أنّها تنعكس كنفسها؛ فإنّ من الجائز أن لا يصدق في عكسها لا شيء من "ب" "ج" دائماً، ولا يصدق أيضاً لا شيء من "ب" "ج" لا دائماً؛ بل يصدق أنّه^٤ لا شيء من "ب" "ج" ما دام "ب" مقيّداً بالادوام لبعض أفراد الموضوع مع الدوام للبعض الآخر، فقد بين أنّ من يحتجّ على أنّها [١٨ و] لا تنعكس دائماً لا يلزمه اعتقاد أنّها تنعكس كنفسها، فالتخطئة لا وجه لها.

ثمّ أجاب عنه: (بأنّ الكلام في أنّ السالبة الدائمة هل تنعكس كنفسها ما مرّ) إلخ. قلنا: البرهان دلّ على أنّ السالبة الدائمة تنعكس كنفسها، وأمّا ما أورده من الشكوك فقد سبق الجواب عنها.

والحقّ: أنّ^٥ السالبة العرفيّة الخاصّة تنعكس عرفيّة مقيّدة بالادوام لبعض أفراد الموضوع، أمّا انعكاسها عرفيّة فلما ذكره في العرفيّة العامّة، وأمّا تقييده بالادوام للبعض^٦ فلما ذكرنا من استحالة انعكاسها دائماً، والعرفيّة المقيّدة بالادوام لبعض أفراد الموضوع نسّمّيها بـ "العرفيّة المتوسطة".

١ - ما.

٢ - انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١١١-١١٣.

٣ - أنّ.

٤ - احتاج.

٥ - الاحتاج.

٦ - ص - أنّه.

٧ - م: والجواب.

٨ - ص - للبعض، صح هامش؛ م - للبعض.

Râzî şöyle dedi: (**“Zorunlu olarak hiçbir C B değildir.”** şeklindeki **sözümüzde kastedilen, bu ikisinin zâtları gereği birleşmelerinin imkânsız olduğudur.**) Biz ise şunu diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine bunun anlamı, ikisi hakkında C’nin doğru olduğu zâtlar hususunda birleşmelerinin imkânsız olduğudur. Peki siz neden bundan, bu ikisi hakkında “onlar C’dir” ifadesinin doğru olduğu zâtlar hususunda birleşmelerinin imkânsızlığının gerekli olduğunu söylediniz? O halde yine siz neden bundan, bu ikisi hakkında “onlar B’dir” ifadesinin doğru olduğu zâtlar hususunda birleşmelerinin imkânsızlığının gerekli olduğunu söylediniz? Bunun için bir açıklama gerekmektedir.

Râzî şöyle dedi: (**Konunun vasfı şartıyla olan şartlı zorunlu önermenin *tümel olumsuzu* kendisi gibi döndürülür, aksi takdirde çelişği doğru olurdu ki bunun çelişği ise sürekli olumlu (îcâb-ı dâim) ya da bazı vakitlerde olumludur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu önermenin çelişğinin, sizin zikrettiğiniz şekilde olduğunu kabul etmiyoruz, aksine bunun çelişği, vasfı hasebince *şartlı zorunlunun* kaldırılmasıdır. Bu ise sürekli olumlu ya da bazı vakitlerde olumluyu gerektirmez.

Bu hususta doğru olan şöyle demektir: “C kalmaya devam ettiği sürece zorunlu olarak hiçbir C B değildir.” şeklindeki ifade doğru olduğunda zorunlu olarak B devam ettiği sürece hiçbir B C değildir. Aksi takdirde B kalmaya devam ettiği zamanda bazı B’nin, C olması mümkün olur. Dolayısıyla tek bir vakitte ‘bu bazısının’ hem C hem de B ile nitelenmiş olması gerekecektir. Böylelikle konunun vasfının devamı hasebince şeyden zorunlu olarak olumsuzlanan, konunun vasfının husûlü zamanında meydana gelmesi mümkün olan yüklem varlığı takdirince hasıl olmuş olur ki bu hulttur.

Râzî şöyle dedi: (**Süreksiz şartıyla olan şartlı zorunluluğa gelince bunun *tümel olumsuzu*, örfi mutlak olumsuz şeklinde döndürülür.**) Biz ise şöyle diyoruz: Burada ‘süreksiz’den kasıt, zâta göre *zorunlu-olmamadır*. Çünkü özel şartlı, zorunlu-olmama ile kayıtlıdır.

قال: (المعني من قولنا: «بالضرورة لا شيء من "ج" "ب"» أنه يستحيل اجتماعهما لذاتيهما) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ بل معناه أنه يستحيل اجتماعهما في الذوات التي يصدق^١ عليهما^٢ أنها "ج"، فلم قلتُم بأنه يلزم منه^٣ استحالة اجتماعهما في الذوات التي يصدق عليهما^٤ أنها "ج"؟^٥ فلم قلتُم بأنه يلزم منه استحالة اجتماعهما في الذوات التي يصدق عليهما^٦ أنها "ب"؟ لا بدّ له^٧ من بيان.

قال:^٨ (الضرورة المشروطة بشرط وصف الموضوع: فالسالبة الكلية / [١٨ ظ] منها تنعكس مثل نفسها، وإلا فليصدق نقيضها وهو الإيجاب الدائم أو في بعض الأوقات) إلخ. قلنا: لا نسلم أنّ نقيضها ما ذكرتموه؛ بل نقيضها رفع الضرورة المشروطة بحسب الوصف، وذلك لا يقتضي الإيجاب الدائم أو في بعض الأوقات.^٩

والصحيح أن يقال: إذا صدق بالضرورة لا شيء من "ج" "ب" ما دام "ج"، فبالضرورة^{١٠} لا شيء من "ب" "ج" ما دام "ب"، وإلا فبعض "ب" يمكن أن يكون "ج" حين هو "ب"، فلو وجدت الجيمية لبعض ما هو "ب" حين هو "ب" كان ذلك البعض موصوفاً بـ "ج" و "ب" في وقت واحد، فيكون المسلوب عن الشيء بالضرورة بحسب دوام وصف الموضوع حاصلاً على تقدير وجود محمول ممكن الحصول زمان حصول وصف الموضوع، هذا خلف.

قال: (الضرورة^{١١} المشروطة بشرط اللادوام: أمّا السالبة الكلية: ^{١٢} فإنّها تنعكس سالبة مطلقة عرفية) إلخ. قلنا: المراد من "اللا دوام" هاهنا اللا ضرورة بحسب الذات؛ لأنّ المشروطة الخاصّة مقيدة باللا ضرورة.

١ م: صدق.

٢ م: عليها.

٣ م - منه.

٤ م: عليها.

٥ انظر: الملخص للرازي، ص ١٠٣.

٦ م - أمّا "ج" فلم قلتُم بأنه يلزم منه استحالة اجتماعهما في الذوات التي يصدق عليهما.

٧ م - له. | انظر: الملخص للرازي، ص ١٠٣.

٨ م: قلنا.

٩ قارن: منتهى الأفكار للأجري، ص ١٠٥-١٠٨؛ تنزيل الأفكار للأجري، ص ١٠٥-١٠٥ ظ.

١٠ م - "ب".

١١ م: فالضرورة.

١٢ م: ضرورة.

١٣ م: الكلية.

Râzî’nin “[Süreksiz şartıyla olan şartlı zorunluluğa ait tümel olumsuz], örfî mutlak olumsuz şeklinde döndürülür.” şeklinde sözü bir yanılıdır. Çünkü bu önerme, konunun fertlerinin bazısında zorunlu-olmamayla kayıtlı olan şartlı şeklinde döndürülür. Bunun şartlı olmasının nedeni daha önce *genel şartlı* bahsinde geçmişti. Bunun, konunun fertlerinin bazısında zorunlu-olmamayla kayıtlı olmasının nedeni şudur: Çünkü eğer bunun döndürülmesi, zorunluluk olsaydı bu durumda bunun döndürülmesinin döndürülmesi de -ki bu asıldır- zorunluluk olurdu, ancak bunun *zorunlu-olmama* olduğu söylenmişti. Şu halde bu, bir çelişkidir. Biz konunun fertlerinin bazısında *zorunlu-olmamayla* kayıtlı olan şartlıyı “*mütevassıt şartlı*” olarak isimlendiririz.

Râzî şöyle dedi: (**Belirli vakitte zorunluk ile belirsiz vakitlide zorunluluğa ait iki olumsuz, örfî mutlak şeklinde döndürülür.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu iki önermeye ait bir döndürme yoktur. Öyle görülüyor ki sanki bu, müstensihтен kaynaklanan bir yanılıdır.

Râzî şöyle dedi: (**Benim döndürmeler hususunda fikrimin karar kıldığı şey şudur:**) Râzî devamında ise şöyle dedi: (**Geri kalan olumsuz önermelere gelince bunlardan zorunlu olan, zorunlu olumsuz şeklinde döndürülür. Bunun nedeni, iki şeyden birisinin başkasıyla meydana gelmesi imkânsızsa diğerinin de bununla meydana gelmesinin imkânsız olduğunun akıllarda önsel bilgi olarak karar kılmasıdır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifadeye yönelik itiraz daha önce geçmiştir. Bu önermenin döndürülmesinin kendisi gibi olduğuna dair delil ise şöyle demektir: “Zorunlu olarak hiçbir C B değildir.” şeklindeki ifade doğru olduğunda zorunlu olarak hiçbir B C değildir. Aksi takdirde bazı B’nin C olması mümkün olur. Şayet C’lik, B olan bazı şeyler için var olursa “bu bazısı”, hem bilfiil B’lik ile nitelenmiş olur hem de bilfiil C ile nitelenmiş olur. Dolayısıyla C olması imkânsız olmayan şeylerin bazısı, C’liğin kendisi hakkında bilfiil doğru olması farz edilmesine göre B’likle nitelenir. Bu durumda zorunlu olarak bir şeyden olumsuzlanan, mümkün yüklem husûlü varsayımına göre hasıl olmuş olur ki bu bir çelişkidir.

Râzî şöyle dedi: (**Özel şartlı önerme, genel şartlı şeklinde döndürülür.**) Biz ise şöyle diyoruz: Daha önce geçtiği üzere özel şartlı önerme, *mütevassıt şartlı* olarak döndürülür.

وقوله: «فإنَّها تنعكس سالبة مطلقة عرفية»^١ سهوٌ؛ لأنَّها تنعكس مشروطة مقيَّدة باللاضرورة في بعض أفراد الموضوع، أمَّا كونها مشروطة فلما مرَّ في المشروطة العامة، وأمَّا كونها مقيَّدة اللاضرورة / [١٩و] في بعض أفراد الموضوع فلأنَّ عكسها لو كان ضروريًا لكان عكس عكسها -وهو الأصل- ضروريًا، وقد كان لا ضروريًا، هذا خلف، والمشروطة المقيَّدة^٢ باللاضرورة في بعض أفراد الموضوع نسميها بـ”المشروطة المتوسطة“.

قال: (الضرورية الوقتية والمنتشرة: فالسالتان تنعكسان مطلقة عرفية) إلخ. قلنا: هاتان القضيتان ليس لهما^٣ عكس، وكأنَّ هذا سهوٌ وقَعَ من الناسخ.

قال: (والذي استقرَّ عليه رأيي في العكوس) إلى قوله: (وأما السوالب الباقية: فالضرورية تنعكس سالبة ضرورية لما تقرَّر في أوائل العقول أنَّ أحد الشئين إذا استحال حصوله مع الآخر استحال حصول الآخر معه) إلخ. قلنا: الاعتراض عليه قد مرَّ، والبرهان على انعكاسها كنفسها أن يقال: إذا صدق بالضرورة لا شيء من ”ج“ ”ب“، فبالضرورة لا شيء من ”ب“ ”ج“، وإلاَّ فبعض ”ب“ يمكن أن يكون ”ج“، فلو وُجدت الجيميَّة لبعض ما هو ”ب“ كان ذلك البعض موصوفًا بأنَّه ”ب“ بالفعل وموصوفًا بأنَّه ”ج“ بالفعل، فبعض ما لا يمتنع أن يكون ”ج“ فهو موصوف بالبايئة على تقدير صدق الجيميَّة عليه بالفعل، فالمسلوب عن الشيء بالضرورة حاصلٌ له على تقدير حصول محمول ممكن، هذا / [١٩ظ] خلف.

قال: (أمَّا المشروطة الخاصَّة: فتنعكس مشروطة عامة) إلخ. قلنا: المشروطة الخاصَّة تنعكس مشروطة متوسطةٍ لما مرَّ.

١ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٠٠.

٢ م - اللاضرورة في بعض أفراد الموضوع فلأنَّ عكسها لو كان ضروريًا لكان عكس عكسها وهو الأصل ضروريًا وقد كان لا ضروريًا هذا خلف والمشروطة المقيَّدة

٣ م: بمها

٤ م: كان.

Râzî şöyle dedi: (**Sürekli olumsuzun konusu ya gerçekliğe/hakikate göre ya da hâricî vücûda göre itibara alınır. Eğer birincisi olursa bu önerme, zikrettiğimiz gerekçelerden dolayı döndürülemez.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü eğer “Dâima hiçbir C B değildir.” şeklindeki ifade doğru olursa bu durumda dâima hiçbir B C değildir. Aksi takdirde bazı B bilfiil C olur. [Ancak] dâima hiçbir C B değildir. Yine dâima bazı B, B değildir ki bu, bir çelişkidir. Şu halde hulfe indirgeme yoluyla tamamlanması hususunda konunun gerçekliğe/hakikate göre itibara alınmasıyla hâricî vücûda göre itibara alınması arasında bir fark söz konusu değildir. Çünkü hulfe indirgeme yolu, iki varsayımın her birinde de geçerlidir.

Râzî şöyle dedi: (**Olumlu önermelere gelince bunlar hakkında biz şöyle diyoruz: Önermenin konusu ya hakikate/gerçekliğe göre itibara alınır ya da hâricî vücûda göre itibara alınır. Eğer birincisi olursa zorunlu olumlu önermenin döndürülmesi genel mümkün şeklinde olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edileni kabul etmiyoruz; aksine bunun döndürülmesi, *mütevassıt mutlaka* şeklinde olur. Çünkü “Zorunlu olarak her C B’dir” şeklindeki ifade doğru olduğunda bazı B, B olduğu zamanda C’dir. Aksi takdirde B kalmaya devam ettiği sürece hiçbir B C değildir ve C kalmaya devam ettiği sürece hiçbir C B değildir ki bu, bir çelişkidir. İşte bununla böylece; sürekli olumlu, iki örfî ve iki şartlının olumlularının *mütevassıt mutlak* şeklinde döndürüldüğü açığa çıktı.

Çelişğin Döndürülmesine Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: (**Bu hususta gerçek olan şudur: Her ne zaman “Her C B’dir.” şeklindeki önerme doğru olduğunda “Daima B olmayan her şey daima C değildir.” şeklindeki önerme de doğru olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Çelişğin döndürülmesi, sadece yüklem mukabilinin konu kılınmasıdır. Burada ise daima B olmayan şey konu kılınmıştır. İşte bundan dolayı bu, çelişğin döndürülmesi olmaz.

Râzî şöyle dedi: (**Mümkün önermelerde ise eğer imkân, yüklem kılınırsa bu, kendisi gibi döndürülür.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü eğer imkân yüklem kılınırsa önerme, *genel mutlaka* olur ve bundan dolayı döndürülmesi gerekmez.

قال: (وأما السالبة الدائمة: فإما أن يؤخذ موضوعها بحسب الحقيقة أو بحسب الوجود الخارجي، فإن كان الأول لم ينعكس للوجوه التي قدّمناها) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنه إذا صدق لا شيء من "ج" "ب" دائماً، فلا شيء من "ب" "ج" دائماً، وإلا فبعض "ب" "ج" بالفعل، فلا شيء من "ج" "ب" دائماً، فبعض "ب" ليس "ب" دائماً، هذا خلف؛ فإذا لا فرق بين أخذ الموضوع بحسب الحقيقة وبين أخذه بحسب الوجود الخارجي في إتمام الخلف؛ لأنّ الخلف جارٍ على كلّ واحدٍ من التقديرين.

قال: (وأما الموجبات: فنقول: موضوع القضية إما^١ أن يكون مأخوذاً بحسب الحقيقة أو بحسب الوجود الخارجي، فإن كان الأول كان عكس الموجبة الضرورية ممكنة عامةً إلخ. قلنا: لا نسلم؛ بل يجب أن يكون مطلقة متوسطة؛ لأنه إذا صدق بالضرورة كلّ "ج" "ب" فبعض "ب" "ج" حين هو "ب"، وإلا فلا شيء من "ب" "ج" ما دام "ب"، فلا شيء من "ج" "ب" ما دام "ج"، هذا خلف؛ وبهذا تبين أنّ الموجبة الدائمة، والعرفيتين والمشروطتين تنعكس موجباتها: مطلقة متوسطة / [٢٠ و].

الكلام على عكس النقيض

قال: (والحقّ أنه متى صدق «كلّ "ج" "ب"» صدق «أنّ كلّ ما كان دائماً ليس "ب" فهو دائماً ليس "ج"»). قلنا: عكس النقيض هو أن يجعل مقابل المحمول فقط موضوعاً، وهاهنا قد جعل^٢ ما ليس "ب" دائماً موضوعاً، فلا يكون هو عكس النقيض^٣.

قال: (وأما الممكنات فإذا جعل الإمكان محمولاً انعكس كنفسه). قلنا: لا نسلم؛ فإنه إذا جعل الإمكان محمولاً كانت القضية مطلقة عامة فلا يجب انعكاسها،

١ ص: جار.

٢ م - إما.

٣ م + في إتمام الخلف لأنّ الخلف جارٍ على كلّ واحدٍ من التقديرين قال وأما الموجبات فنقول موضوع القضية إما أن يكون مأخوذاً بحسب الحقيقة أو بحسب الوجود الخارجي فإن كان.

٤ م - الموجبة.

٥ ص + به.

٦ م - دائماً.

٧ ص - جعل.

٨ قارن: تنزيل الأفكار للأبهري، ١٦ و-١٦٦؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١١٣.

Bunun döndürülmesi sadece eğer imkânın buna zorunlu olarak yüklem kılındığı belirtilirse gerçekleşir. Dolayısıyla bu, zorunluluğun, çelişğin döndürülmesiyle döndürüldüğü anlamına gelir. Bu daha önce açıklanmıştı ve bu nedenle tekrar etmede bir fayda yoktur.

Râzî şöyle dedi: (Biz “**Bazı C B’dir.**” dediğimizde **şu gerekli olur: “B olmayan şeylerin bazısı C değildir.”** Çünkü hem C hem de B’nin dışında olan mevcutlar veya madûmlar vardır. Böylelikle B olmayan şeylerin bazısı, C olmaz.) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, her maddede hem C hem de B’nin dışında olan mevcutlar veya madûmların var olabileceğini kabul etmiyoruz. Çünkü örneğin, bazı insanların gülen olmadığı doğrudur. Zira burada ‘insan’ ve ‘gülen’in dışında olan mevcûdât ve madûmât var olmadığından “Gülenin bazısı insan değildir.” şeklindeki ifade doğru olmaz.

Râzî şöyle dedi: (Biz “**Her C, B değildir**” dediğimizde **buna şu önerme gerekli olur: “Bazı B olmayanlar C olmayan değildir.”**) Râzî devamında ise şöyle dedi: (Nitekim eş-Şeyh de bu şekilde söylemiştir. Ancak bu tartışmaya açıktır. Çünkü çelişğin döndürülmesinde itibara alınan, konunun çelişğinin yüklem kılınmasıdır. Onun bu zikrettiği şey ise konunun kendisinin yüklem kılınmasıdır; dolayısıyla bu, çelişğin döndürülmesi olmaz.) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, konunun kendisinin yüklem kılındığını kabul etmiyoruz. Çünkü onun zikrettiği şey, bizim *bağî* (râbîta) şu şekilde belirttiğimizde meydana gelen *ma’dûl olumsuz* önermedir: “Bazı B olmayanlar C olmayanlar değildir”. Bu önermede olumsuzlama harfi, yüklemden bir parçadır ve bundan dolayı yüklem, konunun kendisi olamaz.

Onun zikrettiği şüphe ise sadece tümel olumsuzu yönelmektedir. Nitekim Râzî şöyle dedi: “*‘Hiçbir insan taş değildir.’* önermesine şu gerekli olur: *‘Taş olmayan şeylerin bazısı insandır.’*” Râzî’nin bu şüpheye yönelik cevabı ise şöyledir: “*‘Taş olmayan şeylerin bazısı insandır.’* ifadesi doğru olduğunda *‘Taş olmayan şeyler, insan olmayan değildir.’* şeklindeki ifade de doğru olur.”

وإنّما تنعكس إذا بيّن أنّ الإمكان محمول عليه بالضرورة، فيكون معناه أنّ الضرورية تنعكس بعكس النقيض، وقد بيّن ذلك، فلا فائدة في إعادته.

قال: (إذا قلنا: «بعض ج» «ب» لزّم بعض ما ليس «ب» ليس «ج» فإنّه توجد موجودات أو معدومات خارجة عن «ج» و«ب» فيكون بعض ما ليس «ب» ليس «ج»^١). قلنا: لا نسلم أنّه [توجد] موجودات أو معدومات خارجة عن «ج» و«ب»^٢ في كلّ مائة؛ فإنّه يصدق بعض الإنسان هو غير ضاحك، ولم توجد موجودات ولا معدومات خارجة عن الإنسان وعن الضاحك حتّى يصدق أنّ بعض الضاحك هو ليس بإنسان.

قال: / [٢٠ ظ] (إذا قلنا: «ليس كلّ ج» «ب» يلزمه: «ليس كلّ ما ليس ب» ليس «ج»^٣) إلى آخره، ثمّ قال: (هكذا قاله الشيخ، وفيه نظر؛ لأنّ المعبر في عكس النقيض أن يجعل نقيض الموضوع محمولاً، وهذا الذي ذكره جعل نفس الموضوع محمولاً، فلا يكون ذلك عكس النقيض). قلنا: لا نسلم أنّه جعل نفس الموضوع محمولاً؛ وهذا لأنّ ما ذكره سالبة معدولة إذا صرّحنا بالرابطة هكذا: «ليس كلّ ما ليس ب» فهو ليس «ج»^٤، فحرف السلب فيها جزء من المحمول، فلا يكون المحمول نفس الموضوع^٥.

والشك الذي ذكره إنّما يتوجّه على السالبة الكلّية حيث قال: «لا شيء من الإنسان بحجر» يلزمه: «بعض ما ليس بحجر إنسان»^٦. وجوابه: أنّه إذا صدّق «بعض ما ليس بحجر إنسان» صدّق «أنّ بعض ما ليس بحجر ليس هو ليس بإنسان»^٧.

١ - فيكون بعض ما ليس «ب» ليس «ج».

٢ - قلنا لا نسلم أنّه موجودات أو معدومات خارجة عن «ج» و«ب».

٣ - يلزم.

٤ - انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١٣٥.

٥ - خرجنا.

٦ - قارن: منتهى الأفكار للأجري، ص ١١٣-١١٦؛ تنزيل الأفكار للأجري، ١٦ ظ-١٩ و.

٧ - انظر: الملخص للرازي، ص ٢٠٢.

٨ - م - أنّه.

٩ - ص + أنّ بعض.

Şartlı Önermelere Yönelik Eleştiriler

[Bitişik Önermede Şartlıların Hükümlerine Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Tarafları bir arada bulunamayan (mâniatü’l-cem) ayrık önermeye ait terkinin sonsuz parçalardan oluşması mümkündür.)** Râzî devamında ise şöyle dedi: **(Tarafları ayrılamayan (mâniatü’l-huluv) ayrık önermede ise bu mümkün değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü biz, “Bu renk ya siyah değildir ya da beyaz değildir.” dediğimizde burada önermenin ilk parçasının -ki bu siyahtır- çelişğinin sonsuz gerektirenleri (levâzım) vardır ki bunlar ise kırmızı-olmama, yeşil-olmama ve bunlar dışındaki sonsuz sayıdaki renklendir.

Sen şöyle diyebilirsin: Siyahın örneğinin temyiz ve teşbih gibi başka levâzımı da mevcuttur, fakat bu ikisine ne *men’u’l-cem* ne de *men’u’l-huluv* yoluyla *ayrıklık bildiren edatı* (harfu’l-infisâl) dâhil etmek mümkün değildir. Bunun *men’u’l-cem* yoluyla olmaması açıktır. *Men’u’l-huluv* yoluyla olmaması ise bu ikisinden birisinin yanlış olması durumundan diğerinin doğruluğu gerekmez. Çünkü teşbihin yanlışlığından temyizinin doğruluğu gerekmez.

Biz buna şöyle deriz: Biz bu bağlamda sadece tarafları ayrılamayan (mâniatü’l-huluv) ayrık önermeye ait terkinin sonsuz parçalardan oluştuğunu iddia ediyoruz. Kitapta (*el-Mûlahhas*) ise bunun mümkün olmadığına hükmedilmişti. Fakat Râzî’nin bu sözden kastının şu olması muhtemeldir: Tarafları bir arada bulunamayan ayrık önerme, sonsuz şekilde iki tikelden birinin çelişğinin altına giren her şeye ayrıklık bildiren edatın dâhil olmasını engellemez. Ayrıca bu, tarafları ayrılamayan ayrık önerme hakkında gerekli olmaz. Çünkü bu, ayrıklık bildiren edatın, “Bu renk ya siyah olmayandır ya beyaz olmayandır.” sözümüzdeki iki tikelden birinin çelişğinden daha genel olan temyiz ve teşbihe dâhil olmasını engeller.

[Şartlıların Parçalarına Yönelik Eleştiriler]

Râzî *tümel bitişik’ önerme* hakkında şöyle dedi: **(Bunun anlamı, ancak C’nin B oluşunun karar kıldığı ve aynı şekilde bununla beraber H’nin R oluşunun da karar kıldığı bir halin ve bir zamanın farz edilmesidir.)**

1 Matbu *Mûlahhas*’ta başlıkta “mücibe” lafzı kullanılmış.

الكلام على الشرطيات

[الكلام على أحكام الشرطيات في المتصلة]

قال: (وأما المنفصلة المانعة الجمع: ^١ فإنه يمكن تركيبها من أجزاء غير متناهية) إلى قوله: (وأما المانعة الخلو: فذلك غير جائز فيها).

قلنا: لا نسلم، فإننا إذا قلنا: «هذا اللون إما لا سواد وإما ^٢ لا بياض»/[٢١و] فنقيض الجزء الأول -وهو السواد- له لوازم إلى غير النهاية، وهي الاحمرة واللاخضرة إلى غير ذلك من الألوان التي لا نهاية لها.^٣

فلئن قلت: بأن السواد له لوازم آخر مثل التمييز والتشبيه،^٤ ولا يمكن إدخال حرف الانفصال فيهما،^٥ لا بمنع الجمع ولا بمنع الخلو، أما بمنع ^٦ الجمع: فظاهر، وأما بمنع الخلو: فلائنه لا يلزم من كذب أيهما كان صدق الآخر؛ لأنه لا يلزم من كذب التشبيه صدق التمييز.

قلنا: نحن لا ندعي في هذا المقام إلا أنه يمكن تركيب المنفصلة المانعة الخلو من أجزاء غير متناهية، وقد حكم في الكتاب بأن ذلك غير جائز، ويحتمل أن يكون مراده من هذا الكلام أن المنفصلة المانعة الجمع لا يمنع ^٧ إدخال حرف الانفصال في كل ما يدخل تحت نقيض أحد الجزئين إلى غير النهاية، وفي المنفصلة المانعة الخلو لا يجب ذلك؛ فإنه يمنع ^٨ إدخال حرف الانفصال ^٩ في التمييز والتشبيه اللذين هما أعم من نقيض أحد الجزئين في قولنا: «هذا ^{١٠} اللون إما أن يكون لا سواداً أو لا ^{١١} بياضاً».^{١٢}

[الكلام على أجزاء الشرطيات]

قال في المتصلة ^{١٣} الكلّية: (فمعناه أنه لا يفرض حال من الأحوال، ولا زمان من الأزمان يتقرر فيه كون "ج" "ب" إلا ويتقرر/[٢١ظ] معه أيضاً كون "هـ" "ر")

١ ص: الجامعة	٩ م: السلب.
٢ م: أو.	١٠ ص - هذا.
٣ م + ويمكن إدخال حرف الانفصال فيهما.	١١ ص: ولا.
٤ ص: التشبيه.	١٢ قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٩٢-٩٤
٥ ص: فيها.	التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٤٨؛ منتهى الأفكار
٦ ص - بمنع، صح هامش.	للأجري، ص ٩٠؛ تنزيل الأفكار للأجري، ١١ و-١١١ظ.
٧ م: لا يمتنع.	١٣ وفي المطبوع استعمل في العنوان كلمة "الموجة" بدلا من كلمة
٨ م: يمتنع.	"المتصلة". انظر: الملخص للرازي، ص ١٢١.

Biz ise şöyle diyoruz: Bu ibare tartışmaya açıktır. Çünkü bir şeyin varsayılmasından anlaşılan, o şeyin doğruluğunun takdiridir. Bir şeyin takdirinden anlaşılan ise onun doğruluğudur. Dolayısıyla bu sözün anlamı, *önbitişenin* içinde doğru olduğu her durum ve zamanda, doğru oluşu takdirince, artbitişenin doğru olduğudur. İşte bundan dolayı artbitişen doğruluğunun meydana gelmesi, önbitişenin içinde doğru olduğu her durumun doğru oluşu takdirince olur. Böylelikle bitişik önermedeki hüküm, önbitişenin doruluğu takdirince artbitişenin doğruluğuna ilişkin hüküm olmaz; aksine bu, önbitişenin içinde doğru oluşunu ifade eden kayıtlı her halin/durumun doğruluğu takdirince artbitişenin doğruluğuna ilişkin hüküm olmuş olur. İşte böylelikle önbitişen, durumu böyle olan her halin (hâlet) doğruluğu olmuş olur ki böylece önbitişen, gerçek anlamda önbitişen olmaz.

Buna “Biz, *tümel bitişik* ile sadece bu ölçüyü/miktarı kastetmekteyiz.” şekline yanıt verilmesi mümkündür. Fakat evlâ olan şöyle demektir: Bu sözden kasıt; artbitişenin, her bir varsayım ve her bir zaman üzere önbitişenin doğruluğu takdirince doğru olduğudur. Hatta öyle ki bundaki hüküm, önbitişenin doğruluğu takdirince artbitişenin doğruluğu hasıl olur. Bu itibar -ki ben bununla, her bir zamandaki ve her bir takdir üzere önbitişenin doğruluğunu kastediyorum- her ne kadar yanlış olsa da, fakat önbitişenin yanlışlığı, şartlı önermenin doğruluğu ile çelişmez.

Râzî şöyle dedi: (***Lüzûmî önermenin tümelinin tasavvur edilmesi yalnızca kendisinde önbitişen, onun hakkında meydana gelmesini imkânsız kılmayacak vecih üzere itibara alındığında olur.***) Biz ise şöyle diyoruz: Bu kayda ihtiyaç duyulmamaktadır. Çünkü biz, lüzûmî önermede artbitişenin doğruluğunun, her bir zamanda ve her bir varsayımda önbitişenin doğruluğu takdirince olması gerektiğine hükmederiz. Bunun yanlış olması ise eğer bazı varsayımlar üzere önbitişenin doğruluğu takdirince artbitişenin doğruluğu gerekmediğinde olur.

Râzî’nin “Önbitişen için farz edilmesi mümkün olan ahvâlin toplamından birisi de bunun için artbitişenin gerekli olmamasıdır.” şeklindeki sözü, artbitişenin yanlışlığıyla birlikte *önbitişenin doğruluğu takdirince* önbitişenin doğruluğuna bir işarettir.

قلنا: هذه العبارة فيها نظر؛ لأن المفهوم من فرض الشيء هو تقدير صدقه، والمفهوم من تقدير الشيء هو صدقه فيكون معنى هذا الكلام أن التالي صادق على تقدير صدق^١ كل حالة وزمان يصدق فيها المقدم؛ وعلى هذا يكون صدق التالي حاصلًا على تقدير صدق كل حالة يصدق فيها المقدم، فلا يكون الحكم في المتصلة حكمًا بصدق التالي على تقدير صدق المقدم؛ بل يكون حكمًا بصدق التالي على تقدير صدق كل حالة مقيدة تفيد كون المقدم صادقًا فيها، فيكون المقدم هو صدق كل حالة هذا شأنها، فلا يكون المقدم مقدمًا بالحقبة.

ويمكن أن يجاب عنه: بأننا لا نعني بـ"المتصلة الكلية" سوى هذا القدر؛ لكن الأولى أن يقال: إن المراد من هذا الكلام أن التالي صادق على تقدير صدق المقدم^٢ على كل^٣ تقدير من التقادير، وفي كل زمان من الأزمنة حتى يكون الحكم فيها حاصلًا بصدق التالي على تقدير صدق المقدم، وهذا الاعتبار - أعني: صدق المقدم في كل زمان من الأزمنة، وعلى كل تقدير من التقادير - وإن كان كاذبًا؛ لكن كذب المقدم لا ينافي صدق^٤ الشرطية.

قال: (وأما اللزومية: [فالكلية] / [٢٢و] فإنما يتصور فيها إذا أخذ المقدم على الوجه الذي لا يمتنع وقوعه عليه) إلى آخره. قلنا: هذا القيد غير محتاج إليه؛ فإننا نحكم في اللزومية أن التالي يجب صدقه على تقدير صدق المقدم في كل زمان من الأزمنة، وعلى كل تقدير من التقادير؛ وهذا إنما يبطل إن لو كان التالي لا يجب صدقه على تقدير صدق المقدم على بعض التقادير.

وقوله: «إن من جملة الأحوال التي يمكن فرضها للمقدم أن لا يلزمه^٥ التالي»^٦ إشارة إلى أن المقدم صادق على تقدير صدق المقدم مع عدم صدق التالي، فلا يكون التالي واجب الصدق على تقدير صدق المقدم على كل تقدير من التقادير.

١ - صدق.

٢ ص + لكن الأولى أن يقال أن المراد من هذا الكلام أن التالي صادق على تقدير صدق المقدم.

٣ ص + نقيض.

٤ ص: صادقًا.

٥ - صدق.

٦ م + به.

٧ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٢٥.

Biz ise bu hususta şunu diyoruz: Biz, artbitişenin bu takdir üzere doğru olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü önbitişenin doğruluğu ve artbitişenin doğruluğunun yokluğu muhal bir şeydir. Bir şeyin doğruluğu ile doğru olmamasının birlikte muhali gerektirmesi mümkündür.

Biz benzer şekilde şunu da diyoruz: Biz, önbitişenin bu takdir/varsayım üzere doğru olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü bu varsayım imkânsızdır. Zira muhal olan bir şeyin muhali gerektirmesi mümkündür.

Yine sen şöyle diyebilirsin: Sen daha önce bitişik önermenin doğruluğunun, önbitişenin doğruluğuna dayanmadığına hükmetmiştin. Dolayısıyla bitişik önermeye ait önbitişenin şartlısının, artbitişenin doğruluğunun yokluğuyla birlikte öncülün doğruluğu olarak; bitişik önermeye ait artbitişenin ise önbitişenin doğruluğu olarak geçerli olmasındaki engel nedir? Dolayısıyla sadece şu sözümüze göre bitişik önermenin doğruluğu, her ne kadar önbitişenin doğruluğuna bağlı olmasa da -ki çünkü bu, onun doğruluğunun imkânına dayanmaktadır- önbitişenin doğruluğu imkânsız olursa bu durumda bunun doğruluğundan birbiriyle çelişik önermelerin gerekli olması mümkün olur. Şayet bu yanlışsa ve doğruluğu mümkünse bu durumda bunun doğruluğundan muhal bir şey açığa çıkmaz. Şu halde bizim, bununla ve başka bir önermeyle, doğru bitişik bir önerme oluşturmamız mümkündür.

[Şartlıların Parçalarının Niteliğine Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Bitişik önerme ya mutlak ya vücûdî ya da zorunlu olur. Şu halde bitişik önerme, bunlardan hangisi olursa olsun ya [aklî veya olgusal] gerektirmeli (lüzûmî) ya da raslantısal (ittifâkî) olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu taksim doğru değildir. Çünkü Râzî; zorunlu önermeyi, lüzûmî ve ittifâkî önermeye taksim etmiş, fakat bununla birlikte o, zorunlu şartlı önermelerin cihetlerindeki *lüzûm* olarak yorumlamıştı.

Râzî şöyle dedi: **(Nitelik ve nicelik hususunda birbirine uygun düşen iki önerme durumunda ve ayırık önermenin iki parçasından birinin çelişğinin önbitişen, diğerinin ise artbitişen kılındığı durumda bu bitişik önerme, herhangi bir döndürme olmaksızın bu ayırık önerme için gerektiren (lâzıme) olur.)** Biz ise şöyle diyoruz:

فنقول: لا نسلم أن التالي ليس بصادقٍ على ذلك التقدير؛ وهذا لأن صدق المقدم وعدم صدق التالي أمرٌ محالٌ، والمحال جاز أن يلزمه^١ صدق الشيء ولا صدقه معاً.

ونقول أيضاً: فلا نسلم أن المقدم صادق على ذلك التقدير؛ فإن ذلك التقدير محالٌ، والمحال جاز أن يلزمه أمرٌ محال.

فإن قلت: قد حكمت فيما قبل أن المتصلة لا يتوقف صدقها على صدق المقدم، فما المانع من أن يصدق شرطية مقدمها صدق المقدم مع عدم صدق التالي وتاليها صدق المقدم؟ فحسب قولنا: المتصلة وإن لم يتوقف صدقها على صدق المقدم لكونه يتوقف على [٢٢ظ] إمكان صدقه؛ فإن المقدم إذا كان مستحيل الصدق جاز أن يلزم من صدقه قضايا متناقضة، أما إذا كان كاذباً وكان ممكن الصدق لم يلزم من صدقه أمرٌ محالٌ، فجاز أن نركب منه ومن قضية أخرى قضية متصلة صادقة^٢.

[الكلام على كيفية أجزاء الشرطيات]

قال: (المتصلة إما أن تكون مطلقة أو جودية أو ضرورية وكيف كانت فيما أن تكون لزومية أو اتفاقية). قلنا: هذا التقسيم ليس بصحيح؛ لأنه قسم الضرورية إلى اللزومية والاتفاقية مع أنه فسّر الضرورة باللزوم في جهات الشرطيات.

قال: (فكل قضيتين متفقتين في الكم والكيف وجعل نقيض أحد جزئي المنفصلة مقدماً والآخر تالياً فتلك المتصلة لازمة لتلك المنفصلة من غير عكس). قلنا:

١ ص: أن يكون.

٢ م: صادق.

٣ م - ونقول أيضاً فلا نسلم أن المقدم صادق على ذلك التقدير فإن ذلك التقدير محال... فجاز أن نركب منه ومن قضية أخرى قضية متصلة صادقة.

٤ ص - قلنا هذا التقسيم ليس بصحيح لأنه قسم الضرورية إلى اللزومية.

٥ ص: لاتفاقية.

Bu hüküm mutlak sûrette itiraza kabildir (*memnû*). Çünkü “Sürekli olarak Zeyd ya canlı ya da cansızdır.” şeklindeki sözümüzde olduğu gibi bitişik önermenin iki parçasından birinin doğruluğu imkânsız olursa ve “Zeyd her ne zaman canlı değilse o halde cansızdır.” şeklindeki sözümüzde olduğu gibi doğru parçanın çelişgi önbitişen, son parçası da artbitişen olursa bu durumda bunun doğru olması mümkündür. Çünkü bu bitişik önermenin önbitişenin doğruluğu imkânsızdır. Zira muhal bir şeyin muhali gerektirmesi mümkündür. Aynı şekilde geri kalan ayırık önermelerde de söz bu şekildedir.

Râzî şartlı önermelerin döndürülmeleri hakkında şöyle dedi: **(Bitişik önermelere gelince bunlardan ittifâkî olumsuz önermenin artbitişenleri imkânsız olursa bu, döndürülemez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu sözde de men‘ söz konusudur. Çünkü biz şöyle diyoruz: Biz, “Hiçbir şekilde boşluk var olduğunda insan vardır değildir.” şeklindeki ifadenin doğru olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü “Boşluk mevcuttur.” sözümüzün doğruluğu takdirinde “İnsan mevcuttur.” ifadesinin doğru olmaması mümkündür.

Bu konuda gerçek olan şudur: [Bitişik önermelerdeki *ittifâkî olumsuz* önermenin artbitişenlerinin imkânsız olması durumunda] bunların döndürülmesinin bilinemeyeceğidir. Bunun nedeni ise “Boşluk mevcuttur.” sözümüzün doğruluğu takdirinde “İnsan mevcuttur.” sözümüzün doğru olmasının imkânıdır.

Râzî şöyle dedi: **(Diğer kısımlara gelince bunlardaki durum, yüklemlilerdeki gibidir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü “Hiçbir zaman Zeyd insan olduğunda taş(-tır) değildir.” sözümüzdeki gibi tümel olumsuzun artbitişeni imkânsız ise bunun döndürülmesi bilinir değildir. Çünkü bizim “Hiçbir zaman Zeyd taş olduğunda o, insan(-dır) değildir.” şeklindeki sözümüzün doğruluğunu bilemeyiz. Çünkü Zeyd’in taş olması muhaldir. Zira muhalin muhali gerektirmesi mümkündür.

Eğer sen şöyle dersen: “Hiçbir zaman Zeyd taş olduğunda o, insan (-dır) değildir” şeklindeki söz doğru değilse Zeyd taş olduğunda o, insan olabilir. “Hiçbir zaman Zeyd insan olduğunda o, taş(-tır) değildir.” Zeyd taş olduğunda o, taş olabilir. Bu muhaldir. Biz ise buna yönelik şöyle diyoruz: Biz bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü muhalin muhali gerektirmesi mümkündür. *Nedensel tümel olumsuz* sadece artbitişenin doğruluğu mümkün olduğunda döndürülür.

هذا الحكم على الإطلاق ممنوع؛ فإنّ المتّصلة إذا كانت أحد جزئها مستحيل الصدق كقولنا: «دائماً إمّا أن يكون زيد حيواناً أو جماداً» وجعل نقيض الجزء الصادق مقدّمًا والجزء الآخر تاليًا كقولنا: «كلّما لم يكن زيد حيواناً فهو جمادٌ» جاز أن لا يكون صادقاً؛ لأنّ مقدّم هذا المتّصلة مستحيل الصدق، والمحال جاز أن يلزمه أمر محال، وهكذا القول في بواقي المنفصلات.^١

قال في عكوس الشرطيات: (أمّا المتّصلات فالسالبة الاتّفاقية إذا كانت تواليها [٢٣و] ممتنعة لا تنعكس) إلى آخره. قلنا: هذا الكلام فيه منع أيضاً؛ فإنّا نقول: لا نسلم أنّه لا يصدق «ليس البتّة إذا كان الخلاء موجوداً فالإنسان موجودٌ»، فإنّ من الجائز أن لا يصدق «أنّ الإنسان موجودٌ» على تقدير صدق قولنا: «الخلاء موجودٌ». والحقّ: أنّها^٢ غير معلومة الانعكاس؛ لجواز أن يصدق قولنا: «الإنسان موجودٌ» على تقدير صدق قولنا: «الخلاء موجودٌ».

قال: ^٣ (وأمّا سائر الأقسام: فالحال فيها كما في الحملّيات). قلنا: لا نسلم؛ فإنّ السالبة الكلّية إذا كان تاليها مستحيل الصدق كقولنا: «ليس البتّة إذا كان زيد إنساناً فهو حجرٌ» لم تكن معلوم؛ الانعكاس؛ لأنّا لا نعلم صدق قولنا: «ليس البتّة إذا كان زيد حجرًا فهو إنسان»؛ لأنّ كونه حجرًا محال، والمحال جاز أن يلزمه المحال.^٤

فلئن قلت: إن لم يصدق «ليس البتّة إذا كان زيد حجرًا فهو إنسان» فقد يكون إذا كان حجرًا فهو إنسان، «وليس البتّة إذا كان إنساناً فهو حجرٌ»، فقد لا يكون إذا كان زيد حجرًا فهو حجر، هذا محال. قلنا: لا نسلم؛ فإنّ المحال جاز أن يلزمه محال^٥، وإنّما تنعكس السالبة الكلّية اللزومية إذا كان تاليها ممكن الصدق

١ قارن: التلوينات اللوحية للسهروردي، ص ٣٦-٣٧؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٦٥-٧٠؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٨٥-٩٠؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ١١ ظ.

٢ م: أنّه.

٣ م - قال.

٤ ص: معلومة.

٥ ص: محال.

٦ م - فلئن قلت إن لم يصدق ليس البتّة إذا كان زيد حجرًا فهو إنسان فقد يكون إذا كان حجرًا فهو إنسان وليس البتّة إذا كان إنساناً فهو حجر، فقد لا يكون إذا كان زيد حجرًا فهو حجر هذا محال قلنا لا نسلم فإنّ المحال جاز أن يكون محال.

Örneğin şu sözümüzdeki gibi: “Hiçbir zaman Güneş doğmuşsa gece var(-dır) değildir”. Bu durumda şu gerekli olur: “Hiçbir zaman gece mevcutsa Güneş var(-dır) değildir.” Aksi halde “Bazen gece olduğunda Güneş doğmuş olabilir. Hiçbir zaman Güneş doğmuşsa gece var(-dır) değildir. Bazen gece mevcutsa gece mevcut(-tur) olmayabilir.” şeklindeki sözümüzün çelişği doğru olurdu. Bu durumda mümkün, muhal bir şeyi gerektirmektedir; ki bunun, zorunlu olarak geçersizliği bilinmektedir.

Nedensel tümel olumluya gelince bu, eğer zikredilen neden/illet sebebiyle [nedensel tümel olumluya ait] artbitişenin çelişğinin doğruluğu imkânsız değilse *çelişğin döndürülmesiyle* döndürülür.

Kıyasa Yönelik Eleştiriler

[Delilin Kısımlarına Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (**Tümel olana tümelle istidlâlde bulunmak, bizim zikrettiğimiz şeye dâhildir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, iki tümel önermenin, tümelin altında münderiç olduklarında bunun *temsîl* olduğunu kabul etmiyoruz. Nitekim Fâzıl Allâme Kutbuddin el-Mısıri buna yönelik yanıtı olmayan bir *delili çürüten itiraz* (nakz) ortaya koymuştu ki o da şudur: Biz “Her insan bilkuvve şaşırandır ve her şaşıran bilkuvve gülendir.” şeklindeki sözümüzle tümele tümelle istidlâlde bulunmaktayız ancak bu ikisi, ‘canlı’ olan tümel altında münderiçtir ki bu ise temsîl değildir. Çünkü temsîl, birisindeki hükmün sübûtuyla bu ikisinden daha genel olan hakkında sübûtuna ve yine bununla onun başkasında sübûtuna istidlâl etmektir. Bizim zikrettiğimiz şey ise böyle değildir ve dolayısıyla bu, temsîl değildir.

Bu konuda doğru olan şöyle demektir: İstidlâl ya en genel vasıtasıyla en özele ya eşit olan vasıtasıyla eşit olana ya en özel olan vasıtasıyla en genel olana ya da iki en özelden birisi vasıtasıyla diğerine olur. Bunlardan birincisi ve ikincisi *kıyâs*, üçüncüsü *istikrâ* ve dördüncüsü ise *temsîl*dir.

كقولنا: «ليس البتّة إذا كانت الشمس طالعة فالليل [٢٣ظ] موجود» فيلزم «ليس البتّة إذا كان^١ الليل موجوداً فالشمس طالعة»، وإلّا لصدق نقيضه وهو قولنا: «قد يكون إذا كان الليل موجوداً فالشمس طالعة، وليس البتّة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود»، فقد لا يكون إذا كان الليل موجوداً فالليل موجود^٢، فالممكن يستلزم^٣ أمراً محالاً، وهو معلوم البطلان بالضرورة.

وأما الموجبة الكلّية اللزوميّة: فإنّما تنعكس بعكس النقيض إذا لم يكن نقيض^٤ تاليها مستحيل الصدق بالعلّة^٥ المذكورة.^٦

الكلام على القياس

[الكلام على أقسام الحجّة]

قال: (وأما الاستدلال على الكلّي بالكلّي^٧ فهو داخل فيما ذكرناه) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ الكلّيتين إذا كانتا مندرجتين تحت كلّي فهو التمثيل، وقد أورد عليه الفاضل العلامة قطب الدين المصري^٨ نقضاً لا جواب عنه، وهو: أنا نستدلّ بالكلّي على الكلّي في قولنا: «كلّ إنسان متعجّب بالقوّة، وكلّ متعجّب بالقوّة ضاحك» مع أنّهما مندرجتين تحت كلّي وهو الحيوان، وليس ذلك تمثيلاً؛ فإنّ التمثيل هو الاستدلال [٢٤و] بثبوت الحكم في أحدهما على ثبوته في الأعمّ منهما، وبه على ثبوته في الآخر، وما ذكرناه ليس كذلك، فليس بتمثيل.^٩

والصحيح أن يقال: الاستدلال إمّا أن يكون بالأعمّ على الأخصّ أو بالمساوي على المساوي أو بالأخصّ على الأعمّ أو بأحد^{١٠} الأخصّين على الآخر، والأوّل والثاني هما «القياس»، والثالث هو «الاستقراء»، والرابع هو «التمثيل».

١ ص: كانت.

٢ م: موجود.

٣ م: استلزم.

٤ م: نقيضا.

٥ م: بعلمته.

٦ قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٩٣-١٠٠؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٧١-٧٥؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٩١-٩٤.

٧ م: بالكلّي على الكلّي.

٨ وهو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن محمد قطب الدين المصري السلمي المغربي (ت. ٦١٨هـ / ١٢٢١م). لا يعرف تاريخ ولادته ووفاته. وهو أستاذ أثر الدين الأبهري، وقد قرأ الأبهري منه كتاب الإشارات والتنبيهات، وأيضاً هو -أي قطب الدين المصري- من تلاميذ فخر الرازي. وقد تتلمذ عليه الطوسي وقرأ عليه علم الكلام والفلسفة والطب وغير ذلك من العلوم. وله شرح على المحصل للرازي، وشرح على كليات القانون في الطب لابن سينا. انظر: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ص ٢٣٤.

٩ انظر: شرح المحصل لقطب الدين المصري، ١٨ظ-١٩و.

١٠ ص: أحد.

[Kıyasın Tanımına Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (Kıyas; her ne zaman kabul edildiğinde zâtı gereği kendisinden başka bir sözün gerekli olduğu önermelerden bileşik sözdür.) Râzî devamında ise şöyle dedi: (Bizim ‘zâtı gereği’ (li-zâtihi) sözü, bir şeyden sakınmak içindir.) Biz ise şöyle diyoruz: Bu kayıt, eşitlik kıyasından sakınmak için kullanılmaktadır. Çünkü bu kıyas türü, kendi başına bırakılsa kendisinden zâtı gereği başka bir söz gerekmez. Şu halde siz neden bunun böyle olduğunu söylediniz? Çünkü biz “A B’ye eşittir ve B C’ye eşittir.” dediğimizde bundan zâtı gereği, A’nın, C’nin eşit olduğu şeye eşit olduğu gerekli olmaktadır. Dolayısıyla bu ifadeden zâtı gereği başka bir söz gerekli olmuştur. İşte bundan dolayı söz konusu bu kayıt bir sakınma olmamaktadır.

Biz ise “Kıyas; her ne zaman kabul edildiğinde zâtı gereği kendisinden başka bir sözün gerekli olduğu önermelerden bileşik sözdür.” şeklindeki sözden kastın, şu olduğunu söyleyerek bu şüpheyi cevapladık: Matlûba yönelik kıyas, her ne zaman kabul edildiğinde zâtı gereği kendisinden *matlûb sözün* gerekli olduğu önermelerden bileşik sözdür. Eşitlik kıyası ise böyle olmadığından matlûba yönelik kıyas olmaz.

Bu şüphenin zikredilmesinden sonra aklıma şöyle bir fikir geldi, o da şöyle dememizdir: Eğer biz, matlûba yönelik kıyasta bunun zâtı gereği matlûbu gerektirmediğini şart koşsaydık bu durumda mümkün küçük öncül ile zorunlu büyük öncülden *bileşik kıyas, zorunlu sonuca* yönelik kıyas olmazdı. Çünkü zorunlu netice sadece başka bir öncül vasıtasıyla gerekli olmaktadır. Zira biz, “İmkân olarak her C B’dir ve zorunlu olarak her B A’dır.” dediğimizde orta terimin bilfiil doğruluğu takdirinde şu sonuç çıkmaktadır: “Zorunlu olarak Her C A’dır.”

Sonra bunun yanı sıra biz şöyle de diyoruz: Orta terimin bilfiil doğruluğu takdirinde zorunlu olarak her C A olduğunda *nefsü’l-emr*’de zorunlu olarak her C A’dır. Çünkü mümkün bir varsayıma göre bir şey için zorunlu olan her şey, *nefsü’l-emr*’de de bu şey için zorunludur.

[الكلام على تعريف القياس]

قال: (القياس قول مؤلف من قضايا متى^١ سلّمت لزّم عنه لذاته قول آخر) ثمّ قال: (وقولنا: "لذاته" احترازٌ عن شيء) إلى آخره. قلنا: هذا القيد إنّما يقع احترازًا عن قياس المساواة إن لو كان بحاله لا يلزم منه قول آخر لذاته، فلم قلتم إنّ ذلك؟^٢ فإنّا إذا قلنا: "أ" مساوٍ لـ "ب"، و "ب" مساوٍ لـ "ج" فإنّه يلزم منه لذاته؛ أنّ "أ" مساوٍ لمساوٍ "ج"، فقد لزّم عنه قول آخر لذاته، فلا يكون هذا القيد احترازًا.^٣

ونحن قد أجبنا عن هذا الشكّ: بأنّ المراد من قولنا: «القياس قول مؤلف من قضايا متى سلّمت لزّم عنه لذاته قول آخر» أنّ القياس على المطلوب قول مؤلف من قضايا متى سلّمت لزّم عنه لذاته القول المطلوب، وقياس المساواة ليس كذلك، فلا يكون قياسًا على المطلوب.

وقد سنع للفكر^٤ بعد ذكر شكّ آخر^٥ وهو أن نقول: لو^٦ شرطنا في القياس على المطلوب أن يلزم عنه المطلوب لذاته لم يكن / [٢٤ ظ] القياس المركّب من الصغرى الممكنة والكبرى الضرورية قياسًا على النتيجة الضرورية؛ لأنّ النتيجة الضرورية^٧ إنّما يلزم بواسطة مقدّمة أخرى؛ لأنّا إذا قلنا: «كلّ "ج" "ب" بالإمكان، وكلّ "ب" "أ"، بالضرورة» ينتج: «كلّ "ج" "أ" بالضرورة» على تقدير صدق الأوسط بالفعل.

ثمّ نقول: وإذا كان كلّ "ج" "أ" بالضرورة على تقدير صدق الأوسط بالفعل فكلّ "ج" "أ" بالضرورة في نفس الأمر؛ لأنّ كلّ ما هو ضروريّ للشيء على تقدير ممكن فهو ضروريّ له في نفس الأمر.

١ ص: إذا.

٢ انظر: الملخص للرازي، ص ١٣٣-١٣٤.

٣ قارن: التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٥٠-٥١، ١٣٢؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ١٢١-١٢٢؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٢١؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ١٧ و ١٨ ظ.

٤ ص: أن.

٥ م - للفكر.

٦ م - آخر.

٧ ص: إن.

٨ ص - الضرورية.

Buna yönelik cevap ise yalnızca şöyle demektir: Bu kıyas, zâtı gereği matlûbu türetecek basît kıyas değildir aksine bu, bileşik kıyastır. Zâtı gereği matlûbu türeten kıyas, *son kıyastır*, işte ancak bu durumda şüphe ortadan kalkmaktadır.

Râzî şöyle dedi: **(İkincisi; lüzumun, zikredilen öncüllerin levâzımından bir öncül nedeniyle olmamasıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Eğer biz, kıyas hususunda lüzumun, öncüllerin levâzımından başka bir öncül vasıtasıyla olmamasını şart koşsaydık bu durumda ikinci, üçüncü ve dördüncü şekil, matlûba yönelik kıyas olmazdı. Çünkü matlubun bunlardan gerekli olması yalnızca bazı öncüller için gerekli olan *döndürme* vasıtasıyla olur.

Bu şüphenin aşırı güçlü olmasından dolayı, ilimleri tahsil eden kimseler bu hususta şaşırıp kaldılar. [i] Nitekim bazıları ikinci, üçüncü ve dördüncü şeklin bizzât matlûba yönelik kıyas olmasını engelleyip şöyle dediler: “Bunlar, öncüller olup her ne zaman doğru olsalar bunların kendilerinden matlûbu ortaya koyan öncüllerin doğruluğu gerekli olur. İşte bunlar, bi’l-araz olan kıyaslardır.”

[ii] Bazıları da bunların döndürmeye gereksinim duymalarını menedip şöyle dediler: İnsanın selîm tabiatı, herhangi bir döndürme olmaksızın bu öncüllerden sonucun lüzumuna hükmeder.

Bunlardan birinci görüş, dördüncü şekle uygun iken ikinci görüş ise ikinci ve üçüncü şekle uygun düşmektedir. Biz ise bu konuda şöyle diyoruz. Onların “Lüzûmun, bazı öncüllerin levâzımından bir öncül nedeniyle olmaması” sözüyle kastı; kıyas hususunda bunların parçaları, zikredilen öncülün parçalarına farklılık arz edecek şekilde lüzumun, öncülerin bazıları için gerekli olan bir öncül nedeniyle olmamasıdır. Dolayısıyla çelişğin döndürülmesi vasıtasıyla neticenin kendisinden gerekli olduğu şey de böyledir. Çünkü olumsuzlama (selb) harfi, konu ile yüklem bir parçası olmuşken çelişğin döndürülmesinde ise konu ile yüklem bir parçası olmamıştır.

Bundan çıkan sonuç ise şudur: Kıyas, her ne zaman kabul edildiğinde kendisinden matlûbun ya vasıtasız ya da sadece terimlerin yerlerini değiştirme şeklinde bir vasıta ile gerekli olduğu önermelerden bileşik sözdür.

ولا جواب عنه إلا أن يقال: أن هذا القياس ليس قياساً بسيطاً منتجاً للمطلوب لذاته؛ بل هو مركّب، والمنتج للمطلوب لذاته هو القياس الأخير، وحينئذ يندفع الشك. قال: (والثاني أن لا يكون اللزوم بسبب مقدّمة من لوازم المقدمات^١ المذكورة). قلنا: لو شرطنا في القياس أن لا يكون اللزوم عنه بواسطة مقدّمة أخرى هي من لوازم المقدمات لم يكن الشكل الثاني والثالث والرابع قياساً على المطلوب؛ لأنّ المطلوب إنّما يلزم عنها بواسطة العكس اللازم لبعض المقدمات.

ولقوة هذا الشك^٢ اضطربت فيه أهل المحصلين، [أ.] فمنع بعضهم كون الثاني والثالث والرابع قياساً على المطلوب بالذات، وقالوا: «إنّها مقدمات متى صدقت لزمت منها [٢٥و] صدق المقدمات المنتجة للمطلوب فهي قياسات بالعرض»^٣.

[ب.] ومنع بعضهم احتياجها إلى العكس، وقالوا: «إنّ الطبع السليم يحكم بلزوم النتيجة عنها من غير عكس»^٤.

فالرأي الأوّل لا يثق بالشكل الرابع، والرأي الثاني بالثاني والثالث. ونحن نقول: إنّ المراد من قولهم: «أنّ لا يكون اللزوم بسبب مقدّمة من لوازم بعض المقدمات» أن لا يكون اللزوم بسبب مقدّمة لازمة لبعض المقدمات بحيث يكون أجزاؤها مغايرة لأجزاء المقدّمة المذكورة في القياس، والذي يلزم منه النتيجة بواسطة عكس النقيض كذلك؛ لأنّ حرف السلب كان جزءاً من الموضوع والمحمول، وفي عكس النقيض لم يكن جزءاً منهما.

فالحاصل: أنّ القياس قول مؤلّف^٥ من قضايا متى سلّمت لزمت عنها المطلوب إمّا بلا واسطة وإمّا بواسطة بتغيير^٦ وضع الحدود فقط.^٧

١ - المقدمات

٢ - ص: الشكل.

٣ - لم نجد من القائل.

٤ - لم نجد صاحب هذا القول.

٥ - ص - اللزوم.

٦ - ص: يؤلف.

٧ - ص: تغيير.

٨ - قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١٣٩-١٤٠؛ التلويحات اللوحية للسهوردي، ص ٥١؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ١٢٢-١٢٣؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ص ١٨-١٨ط.

Râzî şöyle dedi: **(Bu bilgilerden her biri tek başına sonucu gerektirmedeğinde ancak birleşmeleri durumunda ya herhangi bir değişim meydana gelir -ki bu ya olmayan şeyin hudûsü ya da var olan şeyin zevâli şeklinde olur- veya herhangi bir değişim meydana gelmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Neden iki öncülün birisinin diğerine eklenmesiyle bir değişimin *meydana gelmemesi* mümkün olmasın?

Râzî şöyle dedi: **(Bu değişimi gerektiren şey, ya bunlardan tek başına her biridir ya da toplamın kendisidir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu sınırlamayı kabul etmiyoruz. Çünkü bunu gerektiren şey, birinci öncülün meydana gelmesi halinde ikinci öncülün meydana gelmesidir. Zira birinci öncülün meydana gelmesi halinde ikinci öncülün meydana gelmesi, bunların her birisine farklılık arz ettiği gibi toplamın kendisine de farklılık arz etmektedir.

Râzî şöyle dedi: **(Önermedeki neticenin bilgisi, ya iki öncüle dair bilginin gereği olur ya da iki öncüle dair bilginin gereği olmaz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Peki siz neden ikinci kısmın “Eğer iki mukaddime zihinde hazır bulunurlarsa ve küçük öncülün büyük öncülün altında munderiç olduğuna dair şuur/bilinç hasıl olursa bundan netice gerekli olur.” şeklindeki sözümüzle çeliştiğini söylediniz? Çünkü biz, iki öncülün sonucun gerekli olmasını yalnızca bu şartla olduğunu iddia etmekteyiz. Bunu aştıktan sonra biz, zorunlu öncüllerin gereğinin de zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine iki öncülün bulunması şartıyla ve iki öncülün birinin diğerinin altında olduğuna dair şuurla bunun meydana gelmesi zorunlu olan şeydir.

Eğer sen “Biz *zorunluluk* ile onun, bu şartla zorunlu olmasını kastediyoruz” dersen biz de buna karşılık olarak şöyle deriz: Biz de benzer şekilde bu şartla beraber zorunluluk için gerekli olanın da zorunlu olduğunu kabul ediyoruz. Fakat peki siz neden böyle olduğunda *nazarî bilgilerin* herkes için meydana gelmesinin gerekli/zorunlu olduğunu söylediniz? Çünkü bunun gerekli olması yalnızca bu şart herkes için hasıl olduğunda olur.

قال: (إذا كان كل واحدٍ من تلك العلوم^١ وحده لا^٢ يوجب النتيجة فعند اجتماعها إما أن يحصل تغييرٌ ما - [إمّا بحدوث ما لم يكن أو بزوال ما كان] - أو لا يحصل) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن لا^٣ يحصل تغيير وهو انضمام إحدى المقدمتين إلى الأخرى؟

فقوله: ب(أنّ المقتضي لذلك التغيير إمّا أن يكون كل واحد منها؛ وحده أو المجموع). قلنا: لا نسلم الحصر؛ بل المقتضي لذلك / [٢٦ظ] حصول المقدّمة الثانية في حالة حصول^٤ المقدّمة الأولى، وحصول المقدّمة الثانية في حالة^٥ حضور المقدّمة الأولى مغاير لكل واحد منها^٦ ومغاير للمجموع.

قال: (العلم بالنتيجة إمّا أن يكون لازماً من العلم بالمقدمتين أو لا يكون) إلى آخره. قلنا: لم قلتم بأنّ القسم الثاني يناهض قولنا: «إنّ المقدمتين إذا حضرتا في الذهن وحصل الشعور باندراج الصغرى تحت الكبرى لزم منها النتيجة» فإنّنا لا ندّعي لزوم النتيجة عن المقدمتين إلّا بهذا الشرط، وبعد التجاوز عن هذا لا نسلم أنّ اللازم للمقدمات الضرورية ضروري؛ بل هو ضروري الحصول بشرط حضور المقدمتين، والشعور باندراج أحدهما تحت الأخرى.

فلئن قال: أنا^٨ نعني بـ "الضروري" كونه ضرورياً بهذا الشرط. قلنا: نسلم أنّ اللازم للضروري ضروري بهذا الشرط؛ ولكن لم قلتم بأنّه إذا كان كذلك وجب أن تحصل العلوم النظرية لكل^٩؟ وإنّما يلزم ذلك إن لو كان هذا الشرط حاصلًا لكل.

١ ص: المقدمة

٢ ص - لا.

٣ ص - لا.

٤ م - منها.

٥ م: حضور.

٦ م: حال.

٧ ص: منهما.

٨ م: بأننا.

٩ ص: بالضرورة.

١٠ انظر: الملخص للرازي، ص ١٣٦.

[Kıyasın Taksimi ve Yüklemlilerin Basît Kıyaslarına Yönelik Eleştiriler]

Râzî birinci şeklin küçük öncülü hakkında şöyle dedi: (**Fakat eğer birinci şeklin küçük öncülü olumsuz mümkün olursa buna olumlusunun doğruluğu gerekli olur. Bunun mümkün olmasının nedeni, bunun olumlu önermenin gücünde olmasındandır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Kendisi olması itibarıyla olumsuz önermeden sonuç gerekli olmaz. Neticenin bundan gerekli olması yalnızca *olumlu önerme* vasıtasıyla olur. Onların burada “sonuç türetme”den (intâc) kastı, bi’z-zât sonuç türetme için şart olan şeydir. Dolayısıyla bu hususta istisna yapmaya ihtiyaç yoktur.

Râzî şöyle dedi: (**Üçüncüsüne gelince, tikel küçük öncül eğer tümel olarak doğru olursa bu birinci olur.**) Râzî devamında ise şöyle dedi: (**Dolayısıyla bu modun dört vecih üzere meydana gelmesinde bir beis söz konusu değildir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu ibare sorunludur. Çünkü eğer küçük öncül, tümelin kendisinde doğru olduğu bir maddede doğru olursa bu durumda bunun hükmü, birinci modun hükmüdür ve böylelikle bu, dört vecih üzere vaki olur. Eğer küçük öncül, kendisinden tümelin doğru olmadığı bir maddede doğru olursa bu durumda ise -Râzî’nin de karar kıldığı üzere- bu, dört vecih üzere vaki olur. İşte bundan dolayı Râzî’nin “Bu sekiz vecih üzere meydana gelir.” şeklinde demesi gerekiyordu.

Doğru ibare ise şöyle demektir: Eğer küçük öncül, bu modda tikel olursa bu, dört vecih üzere olur ve eğer küçük öncül, bu modda tümel olursa bu durumda bunun kısımları, birinci kısmın kısımları gibi olur.

Râzî *dördüncü* şeklin küçük öncülü hakkında şöyle dedi: (**Tümel olumsuzun bu şekilde kullanılmadığı sabit olmuştur. Dolayısıyla durum bu şekilde olunca on altıdan sekizi düşmüş olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu şekilde tikel olumsuzun kullanılmaması, sadece yedi tanesinin düşmesini gerektirmektedir. Zaten durum bunda gayet açıktır. Bunun vaki olması müstensihinden kaynaklı bir hatadır.

Karışık Modlara Yönelik Eleştiriler

[İlk Şekildeki Karışık Modlara Yönelik Eleştiriler]

Râzî birinci şekildeki zorunlu ve mümkünün karışık modu hakkında şöyle dedi: (**Bu, “İmkân olarak her nutfе insandır ve zorunlu olarak her insan canlıdır.” şeklindeki sözümüzle yanlışlanmaktadır.**)

[الكلام على تقسيم القياس وعلى الأقيسة البسيطة من الحملات]

قال في صغرى الشكل الأول: (لكنّها لو كانت [ممكنة] سالبة يلزمها صدق موجبها جاز لكونها في قوّة الموجبة). قلنا: السالبة من حيث إنّها سالبة لا يلزم منها^١ نتيجة، وإنّما يلزم النتيجة بواسطة الموجبة، ومرادهم من "شرط / [٢٦و] الإنتاج" هاهنا ما يكون شرطاً للإنتاج بالذات، فلا حاجة إلى هذا الاستثناء.

قال: (وأما الثالث: فالصغرى الجزئية إن صدقت كلىّة فهو الأول) إلى قوله: (فلا جرم يقع هذا الضرب على أربعة أوجه). قلنا: هذه العبارة مختلّة؛ لأنّ الصغرى إن صدقت في مادّة تصدق فيها الكلىّة فإنّ حكمه حكم الضرب الأول فيقع حينئذ على أربعة أوجه، وإن صدقت في مادّة لا يصدق فيها الكلىّة فيقع أيضاً على أربعة أوجه على ما قرره فكان يجب أن يقول: «أنّه يقع على ثمانية أوجه».

والعبارة الصحيحة أن يقال: إنّ الصغرى إن صدقت جزئية في هذا الضرب فهو على أربعة أوجه، وإن صدقت كلىّة فأقسامه أقسام الضرب الأول.

قال في الشكل الرابع: (فثبت أنّ السالبة الجزئية لا يستعمل في هذا الشكل، وإذا كان كذلك فسقطت من الستة عشر ثمانية). قلنا: عدم استعمال السالبة^٢ الجزئية في هذا^٣ الشكل يقتضي إسقاط سبعة فقط، والأمر فيه ظاهر، وقد وقع ذلك سهواً من الناسخ.

الكلام على المختلطات / [٢٦ظ]

[الكلام على المختلطات في الشكل الأول]

قال في خلط الممكن والضروري في الشكل الأول: (برأى هذا باطل بقولنا: «بالإمكان كلّ نقطة إنسان، وبالضرورة كلّ إنسان حيوان»)

١ ص: فيها.

٢ م - السالبة.

٣ م: هذه.

Daha sonra Râzî bu itiraza şöyle yanıt verdi: **(Bu büyük öncül, mutlak zorunlu değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Râzî’nin ortaya koyduğu bu men’eye yönelik bir karşı çıkış/eleştiri söz konusu değildir. Çünkü mutlak zorunlu önerme, zâtı mevcut olduğu sürece yüklemi konu için zorunlu olan önermedir. Örneğin zâtı mevcut olduğu sürece ‘canlılık’, ‘insan’ için zorunludur. İşte bundan dolayı önerme, şartlı olmayan mutlak zorunlu olmaktadır.

Doğru cevap küçük öncülün menedilmesi yoluyla şöyle dememizdir: Biz “İmkân olarak her nutfeye insandır.” şeklindeki sözümüzün doğruluğunu kabul etmiyoruz. Çünkü *mümkün önerme*, konusunun yüklemle nitelenmesi mümkün olan önermedir. Bununla birlikte ‘nutfeye’nin insanlıkla nitelenmesi mümkün değildir. İnsanlık sûreti, yalnızca nutfenin sûretinin geçersiz olması anında/durumunda nutfeyi taşıyıcı olan maddede meydana gelir. Dolayısıyla imkân olarak insan, nutfeye yüklem kılınmaz.

Râzî şöyle dedi: **(İkinci kısma gelince bu, büyük öncülün sürekli olmasıdır. Çünkü sonuç, hiç şüphesiz bu delilin aynısıyla sürekli.)** Râzî’nin “bu delil” ile kastı, mümkün ve zorunlu önermede zikretmiş olduğu şeydir. O da şuydu: “Orta terim; bilfiil orta terimin varlığı takdirinde zorunlu olduğunda bu durumda bunun, nefsü’l-emr’de de zorunlu olması gerekir. Çünkü bunun nedeni, zorunlu olmayan şeyin zorunluyla dönüşmesinin imkânsızlığıdır.”

Biz buna yönelik şöyle deriz: Biz, bu delilin mümkün ve sürekli önermeye delâletini kabul etmiyoruz. Çünkü zorunlunun tersine, nefsü’l-emr’de *sürekli* olmayan her şeyin, mümkün yüklem varlığı takdirinde *sürekli* olması mümkündür. Zira konunun zâtı hasebince zorunlu olmayan her şeyin, konu için meydana gelmesi mümkün olan yüklem varlığı takdirinde zorunlu olması imkânsızdır.

Râzî şöyle dedi: **(Üçüncü kısma gelince bu, onun ne zorunlu ne de sürekli olmamasıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden küçük öncül mümkün olduğunda ve büyük öncül de *belirli vakitli* (vaktiyye) olduğunda sonucun küçük öncül gibi olacağını söylediniz? Bunun gerekli olması

ثم أجاب عنه: (بأن الكبرى ليست ضرورية مطلقة). قلنا: هذا المنع لا وجه له؛^١ فإن القضية الضرورية المطلقة^٢ هي التي يكون محمولها ضرورياً للموضوع ما دام موجود الذات، والحيوانية ضرورية للإنسان ما دام موجود الذات، فتكون القضية ضرورية مطلقة لا مشروطة.

والجواب الصحيح منع الصغرى بأن^٣ نقول: لا نسلم صدق قولنا: «بالإمكان كل نطفة إنسان»؛ وهذا لأن القضية الممكنة هي التي يكون موضوعها ممكن الاتصاف بالمحمول، والنطفة لا يمكن اتصافها بالإنسانية؛ فإن صورة الإنسانية إنما يحصل في المادة الحاملة للنطفة عند بطلان صورة النطفة، فلا يكون الإنسان محمولاً على النطفة بالإمكان.

قال: (وأما القسم الثاني: وهو أن تكون الكبرى دائمة؛ فإن النتيجة لا محالة دائمة بعين هذه الحجة). ومراده من «هذه الحجة» ما ذكره في الممكن والضروري وهو: إن الأوسط إذا كان ضرورياً على تقدير وجود الأوسط^٤ بالفعل وجب أن يكون ضرورياً في نفس الأمر؛ لاستحالة انقلاب ما ليس بضروري ضرورياً.^٥

قلنا: لا نسلم دلالة هذه الحجة [٢٧و] في الممكن والدائم؛ فإن ما ليس بدائم في نفس الأمر جاز أن يكون دائماً على تقدير وجود محمول ممكن بخلاف الضروري؛ فإن ما ليس بضروري بحسب ذات الموضوع استحال أن يصير ضرورياً على تقدير وجود محمول ممكن الحصول للموضوع.

قال: (وأما القسم الثالث: وهو أن لا يكون ضرورية ولا دائمة) إلى آخره. قلنا: لم قلتم إن الصغرى إذا كانت ممكنة والكبرى وقتية كانت النتيجة كالصغرى؟^٦ وإنما يلزم ذلك

١ ص - له.

٢ ص - المطلقة.

٣ ص: أن.

٤ م - قولنا.

٥ ص: الوسط.

٦ قارن: كشف الحقائق للأجري، ص ١٣٨-١٤٥؛ التلويحات اللوحية للسهرودي، ص ٥٧-٥٨؛ تنزيل الأفكار للأجري، ٢٠ ظ - ٢١ و.

٧ انظر: الملخص للرازي، ص ١٥٥-١٥٦.

yalnızca belirli vakitli *zorunlu-olmama*yla kayıtlı olduğunda olur. Nitekim siz, önermelerin cihetleri bahsinde belirli vakitlinin; yüklemnin, muayyen bir vakitte konu için zorunluluğu belirtilen önerme olduğunu beyan etmişsiniz. Ayrıca siz bu tanımda, bunun ‘zorunlu olmama’yla kayıtlı olmasını şart koşmamıştınız. Bundan dolayı siz, bunun çelişğinde sadece bu vakitte zorunluluğun kaldırılmasını kastettiniz. İşte bundan dolayı sizin zikrettiğiniz yoruma göre *belirli vakitlinin*, konunun zâtına göre zorunluya ve zorunlu-olmamaya muhtemeldir. Burada sonucun, *özel mümkün* olması da gerekmez, aksine bunun *genel mümkün* olması gerekir. Bu söz, belirsiz vakitlide (müntezire) de bu şekildedir.

Sen şöyle diyebilirsin: Râzî’nin, “belirli vakitli”den kastı, süreksizle kayıtlı olan önermedir. Çünkü Râzî bunda döndürülmeyi zikredip bunun *süreksiz*den daha özel olduğunu dile getirdi.

Biz buna yönelik şöyle diyoruz: Bunun süreklilik ve zorunluluğa muhtemel olması, bir açıdan ‘süreksiz’den daha özel olmasıyla çelişmez. Bunun nedeni ise *süreksiz* önermenin, bir vakitte zorunlu olan şey ile böyle olmayan şey şeklinde bölünmeye mümkün olmasıdır.

Râzî şöyle dedi: **(Dördüncü kısma gelince bu, büyük öncül zorunluluk ve zorunluluk-olmama’ya muhtemel olduğunda olan şeydir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz büyük öncül, *zorunlu* şeklinde doğru olmadığında bunun *özel mümkün* olacağını kabul etmiyoruz. Çünkü bizim “Zorunlu olarak her B A’dır.” şeklindeki sözümüz doğru olmadığı gibi “İmkân olarak her B A’dır.” şeklindeki sözümüz de doğru olmaması mümkündür. Aksine zorunlu olarak bazı B A’dır ya da imkân olarak bazı B’lerin A olması mümkündür. Bu ise özel imkân şeklinde sonucun zorunlu olarak çıkmasını (lüzûm) gerektirmez.

Bu bağlamda doğrusu şöyle demektir: Eğer orta terim bilfiil var olursa büyük terim de küçük terim için *genel imkân* şeklinde mümkün olur. Şayet bu, orta terimin varlığı takdirinde genel imkân şeklinde mümkün olursa nef-sü’l-emr’de de bu şekilde olması gerekir. Aksi takdirde konu için genel imkân şeklinde mümkün olmayan şey, *konu için husûlû mümkün olan yüklemnin varlığı takdirinde* konu için mümkün olmuş olur ki bu bir çelişkidir.

إن لو كانت الوقتية مقيّدة باللاضرورة، وقد بيّنتم في جهات القضايا أنّ الوقتية هي التي بُنِيَتْ فيها أنّ محمولها ضروريّ للموضوع في وقت معيّن، وما شرطتم في ذلك كونها مقيّدة باللاضرورة؛ ولهذا^١ أردتم في نقيضها رفع الضرورة في ذلك الوقت فقط، فالوقتية^٢ على ما ذكرتم من التفسير يحتمل الضرورة واللاضرورة بحسب ذات^٣ الموضوع، فالنتيجة لا يجب أن تكون ممكنة خاصّة؛ بل يجب أن تكون ممكنة عامّة، وهكذا القول في المنتشرة.

فلئن قلت: بأنّ مراده من الوقتية هي المقيّدة باللاادوام؛ لأنّه ذكر فيه العكس أنّها أخصّ من اللادائمة.

قلنا: كونها محتملةً للدوام والضرورة لا ينافي أن يكون أخصّ من اللادائمة من وجه؛ لجواز^٤ انقسام^٥ اللادائمة إلى ما يكون [٢٧ظ] ضروريّاً في وقت وإلى ما لا يكون كذلك، فلا تناقض بين ما ذكرناه وما ذكره في العكس.

قال: (وأما القسم الرابع: وهو ما إذا كانت الكبرى محتملة للضرورة واللاضرورة) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ الكبرى إن لم تصدق ضرورية كانت ممكنة خاصّة؛ فإنّ من الجائز أن لا يصدق قولنا: «بالضرورة كلّ "ب" "أ"» ولا يصدق أيضاً «بالإمكان كلّ "ب" "أ"» بل يكون بالضرورة بعض "ب" "أ" أو بعضه^٦ بالإمكان، وذلك لا يقتضي لزوم النتيجة بالإمكان الخاصّ.

والصحيح في المقام أن يقال: الأوسط لو وُجد بالفعل كان الأكبر ممكنًا للأصغر بالإمكان العامّ، وإذا كان ممكنًا بالإمكان العامّ على تقدير وجود الأوسط وجب أن يكون كذلك في نفس الأمر، وإلاّ لكان ما ليس بممكن بالإمكان العامّ للموضوع ممكنًا له على تقدير وجود محمول ممكن الحصول للموضوع، هذا خلف.

١ م: ونهذ.

٢ ص: بالوقتية

٣ ص: ذوات

٤ ص: الدوام.

٥ ص - لجواز.

٦ ص: لانقسام.

٧ ص: وبعضه.

Râzî şöyle dedi: **(İkinci kısım: Öncülleri doğru olan kıyas bundan teşekkül etmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz; büyük öncülde orta terimle nitelenmiş hiçbir şeyin daima büyük terimle nitelenir olduğuna hükmettiğimizi kabul etmiyoruz. Çünkü büyük öncül, özel şartlı olduğunda orta terimin, zorunluyla değil, büyük terimle nitelenir olduğuna hükmedilir. Ayrıca bunun zorunlu olmamasından, *sürekli* olmaması gerekmez. Dolayısıyla sürekli ve özel şartlının önermelerden öncülleri doğru olan bir kıyasın oluşmaması gerekli olmaz. Aksine kıyas oluşur ve zorunlu olmayan *sürekliyi* türetir.

Râzî şöyle dedi: **(Üçüncü kısım: Bu, küçük öncül, sürekli ve süreksiz muhtemel olduğunda meydana gelen şeydir. Dolayısıyla zannı galip üzere burada kıyas oluşmaz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden kıyas *sürekli önerme* takdirinde teşekkül etmediğinde kıyasın oluşmaması gerektiğini söylediniz? Bunun gerekli olması yalnızca sürekli önerme, büyük öncülü özel örfi veya özel şartlı olan *mutlak küçük öncül* için gereken (lâzım) olursa olur. Fakat bunun lüzumunun yokluğu açıktır. Çünkü “Genel mutlak olarak bazı insanlar, bozulan sınırlar ve bozulan sınırlar olan her şey sürekli değil, bozulan sınırlar olduğu sürece hummalıdır.” şeklindeki ifade doğru olmaktadır. Dolayısıyla “*sürekli*” kaydı, küçük öncül için gerekli olmaz ve bundan dolayı da kıyasın oluşmasına engel teşkil etmez.

Râzî’nin, “Biz bu bağlamda bir hüküm vermeyip kararsız kalanlarız.” şeklindeki sözünün tartışılacak bir tarafı yoktur. Çünkü iki mutlak önermeden bileşik kıyas, küçük öncülünün sürekli olması ve büyük öncülünün de *özel örfi* olması gerekmediğinden dolayı bundan, hüküm hususunda çekimser kalma gerekli olmaz. Zira “Mutlak olarak her insan canlıdır ve genel mutlak olarak her canlı duyumsayandır.” şeklindeki ifade doğru olmaktadır. İşte burada iki genel mutlak önermenin öncülleri doğru olan bir kıyas teşekkül etmiş oldu. Dolayısıyla bu hususta kararsız kalmanın yeri yoktur.

Râzî şöyle dedi: **(Küçük terim her ne zaman bilfiil orta terimin altına dâhil olur ve büyük öncül de yüklem devamının, konunun vasfının devamıyla itibara alınmadığı bir önerme olursa bu durumda sonuç, büyük öncüle tabi olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu hüküm mutlak olarak hasıl olmuş değildir.

قال: (القسم الثاني: فالقياس الصادق المقدمات لا ينعقد منه) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أننا حكمنا في الكبرى أنه لا شيء من الموصوفات بالأوسط موصوف بالأكبر دائماً؛ وهذا لأن الكبرى إذا كانت مشروطة خاصة كان الأوسط محكوماً عليه بأنه موصوف بالأكبر لا بالضرورة، ولا يلزم من كونه غير ضروري أن لا يكون دائماً فلا يلزم^١ أن لا^٢ ينعقد قياس صادق^٣ المقدمات من الدائمة والمشروطة [٢٨و] الخاصة؛ بل^٤ ينعقد فينتج^٥ دائمة لا ضرورية.

قال: (وأما القسم الثالث: وهو ما إذا كانت الصغرى محتملة للدوام^٦ واللدوام فالأغلب على الظن أن القياس لا ينعقد) إلى آخره. قلنا: لم قلت بأن القياس إذا لم ينعقد بتقدير الدوام^٧ وجب أن لا ينعقد^٨؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان الدوام لازماً للصغرى المطلقة التي يكون كبرها عرقية خاصة أو مشروطة خاصة، وعدم لزومه ظاهراً؛ فإنه يصدق «بعض الإنسان متعفن الأخلاط بالإطلاق العام، وكل متعفن الأخلاط محموم ما دام متعفن الأخلاط لا دائماً»، فلا يكون قيد الدوام لازماً للصغرى، فلا يكون مانعاً من الانعقاد.

وقوله: «ونحن في هذا الموضع من المتوقفين^٩». لا وجه له؛ فإن القياس المركب من المطلقين لا يجب أن تكون صغراه دائمة، والكبرى عرقية خاصة حتى يلزم من ذلك حصول التوقف، فإنه يصدق «بالإطلاق كل إنسان حيوان، وبالإطلاق العام كل حيوان حساس» فقد انعقد هاهنا قياس صادق المقدمات من مطلقتين عامتين فلا يكون للتوقف فيه وجه.

قال: (الأصغر متى كان داخلاً بالفعل تحت الأوسط وكانت الكبرى قضية لا يعتبر فيها دوام المحمول بدوام وصف الموضوع [٢٨ظ] كانت النتيجة تابعة للكبرى). قلنا: هذا الحكم ليس حاصلًا على الإطلاق؛

١	ص: قد يلزم.	٦	ص: الدوام
٢	م - لا.	٧	م - الدوام.
٣	ص + في.	٨	انظر: الملخص للرازي، ص ١٥٥-١٥٦.
٤	م - بل.	٩	ص: متوقفين.
٥	ص: وينتج.	١٠	انظر: الملخص للرازي، ص ١٥٩.

Dahası bu hükümden, sürekli olumsuz büyük öncülle birlikte olan zorunludan küçük öncülün istisna kılınması gerekiyor. Nitekim *el-Hadâ’ik* sahibi [Zeynüddin el-Keşşî] de bunu istisna kılmıştır. Çünkü biz, “Zorunlu olarak her C B’dir ve daima hiçbir B A değildir.” dediğimizde bu, şu sonucu vermektedir: “Zorunlu olarak hiçbir C A değildir.” Aksi takdirde genel imkân olarak bazı C A olmuş olurdu. Bu durumda biz, “Daima hiçbir A B değildir.” şeklindeki sözümüzü dikkate aldığımızda şu türemektedir: “Genel imkân olarak bazı C B değildir.” [Ancak] bu, daha önce şöyleydi: “Zorunlu olarak her C B’dir.” Bu ise bir çelişkidir. Bu kitapta (*el-Mûlahhas*) istisnanın terkedilmesi; süreklinin, *intac-ı beyyin* şeklinde meydana gelen bir sonuç oluşu ve zorunlunun hulfe indirgeme yoluna ihtiyaç duyması nedeniyledir. Dolayısıyla Râzî’nin sonucu zikredip hulfe indirgeme yolunu terk etmesinde bir beis söz konusu değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Özel örfi ve özel şartlıyla beraber olan mutlak küçük öncül hususunda duraksama (tevakkuf) söz konusudur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Özel örfi ile beraber olan genel mutlak küçük öncül, *sürek-siz vücdîyi* türetir. Bu, özet şartlı ile beraber olduğunda zorunlu olmayan *vücdîyi* türetir.

Râzî şöyle dedi: **(Genel örfi ile beraber olan zorunlu küçük öncülün sonucu sürekli olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Örfi, olumsuz olduğunda *zorunlu*yu türetir. Nitekim bunun nedeni, daha önce *sürekli olumsuz* ile beraber olan zorunlu küçük öncülün hulfe indirgeme yoluyla olduğu dile getirilmişti. Sonucun ispatı ise Râzî’nin *el-Mûlahhas*’ta zikretmiş olduğu şeydir.

Râzî şöyle dedi: **(Özel şartlı ve özel örfi ile beraber olan zorunlu olmayan vücdî küçük öncül hususunda tevakkuf söz konusudur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Özel örfi ile beraber olan zorunlu-olmayan vücdî küçük öncülün sonucu süreksiz vücdîdir. Yine bu, özel şartlıyla beraber olursa bu durumda sonuç, zorunlu olmayan vücdî olur.

بل يجب أن يستثنى عنه الصغرى من 'الضرورة مع الكبرى السالبة الدائمة كما استثناء^١ صاحب^٢ الحدائق؛ فإننا إذا قلنا: «بالضرورة كل "ج" "ب"، ودائمًا لا شيء من "ب"» «"أ"» فإنه ينتج: «بالضرورة لا شيء من "ج" "أ"» وإلا فبعض "ج" "أ" بالإمكان العام. ونأخذ عكس الكبرى وهو قولنا: «لا شيء من "أ" "ب" دائمًا» فينتج: «بعض "ج" ليس "ب" بالإمكان العام» وقد كان كل "ج" "ب" بالضرورة، هذا خلف، وإنما ترك الاستثناء في الكتاب لكون الدائمة^٣ نتيجة حاصلة بالإنتاج البين^٤، وكون الضرورية محتاجة إلى الخلف، فلا جرم ذكر النتيجة البينة^٥ وترك الخلف.

قال: (الصغرى المطلقة مع العرفية الخاصة والمشروطة الخاصة فيه التوقف). قلنا: الصغرى المطلقة العامة مع العرفية الخاصة تنتج وجودية لا دائمة، ومع المشروطة الخاصة تنتج^٦ وجودية لا ضرورية.

قال: (الصغرى الضرورية مع العرفية العامة فالنتيجة دائمة). قلنا: إذا كانت العرفية سالبة تنتج ضرورية لما مرّ في الصغرى الضرورية مع السالبة الدائمة بالخلف^٧، والنتيجة^٨ البينة ما ذكره في الكتاب.

قال: (الصغرى الوجودية اللاضرورية مع العرفية والمشروطة الخاصتين فيه التوقف^٩). قلنا: الصغرى الوجودية اللاضرورية^{١٠} مع العرفية الخاصة فالنتيجة وجودية / [٢٩و] لا دائمة، ومع المشروطة الخاصة فالنتيجة وجودية لا ضرورية.

١ م - من.

٢ م: استثنى.

٣ صاحب الكتاب هو: عبد الرحمن بن محمد زين الدين الكشي (ت. ٦٦١هـ/١٢٦٢م). ويعرف بالكشي، هو من تلاميذ فخر الدين الرازي. وله من الكتب منها: تحفة الأصحاب في معرفة ربّ الأرباب - في العقائد - حدائق الحقائق - في المنطق والطبيعي والإلهي - رسالة في المباحث المنطقية. انظر: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، ص ٣٠٩؛ الأعلام للزركلي، ٥١/٧. هدية العارفين للبغدادي، ٥٢٤/١؛ الاسم التام للكتاب هو حدائق الحقائق. وهذا الكتاب مشتمل على ثلاثة علوم هي: علم المنطق والطبيعي والإلهي. انظر: حدائق الحقائق لزین

الدين الكشي، ٥٤و.

٥ ص - من.

٦ ص - كل.

٧ ص - الدائمة.

٨ م + بها.

٩ م: المنتجة.

١٠ م - تنتج.

١١ م - بالخلف.

١٢ ص: بالنتيجة.

١٣ ص - مع العرفية والمشروطة الخاصتين فيه التوقف.

١٤ ص - قلنا الصغرى الوجودية اللاضرورية.

Râzî şöyle dedi: (**Özel şartlı ile beraber olan zorunlu-olmayan vücûdî küçük öncül, küçük öncül gibi türetir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bunda sonuç, zorunlu olmayan vücûdî olur. Çünkü *özel şartlı* zât hasebince zorunlu-olmamaya kayıtlıdır. Dolayısıyla bu, zât hasebince zorunlu olmamasıyla birlikte orta terimin vasfının husûlû durumunda büyük terimin, küçük terime sübûtunu gerektirir. Burada onun için sadece sürekli ve süreksizin ihtimali ortada kalmaktadır ki bu ise zorunlu-olmayan *vücûdî*dir.

Râzî şöyle dedi: (**Genel örfî ile beraber olan belirli vakitli küçük öncül, genel mutlak önermeyi türetir, benzer şekilde bu, genel şartlıyla beraber de aynı şekilde türetir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Genel şartlı ile beraber olan sonucun *belirli vakitli* olması gerekir. Çünkü büyük terim, küçük terimin vasfının devamı hasebince zorunlu iken orta terim ise muayyen vakitte husûlû zorunludur. Dolayısıyla büyük terimin bu muayyen vakitte husûlû zorunlu olur.

Râzî şöyle dedi: (**Özel şartlı ile beraber olan belirli vakitli küçük öncül, süreksiz vücûdîyi türetir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Senin de bildiğin üzere sonucun, zorunlu olmayan vücûdî olması gerekiyor.

Râzî özel şartlı ve özel örfî ile beraber olan genel mümkün küçük öncül hakkında şöyle dedi: (**Bu konuda tevakkuf söz konusudur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Burada sonuç, *özel mümkündür*. Çünkü orta terim bilfiil var olduğunda büyük terim, özel imkân şeklinde orta terim için hasıl olur. Şayet netice, -senin de bildiğin gibi- bu varsayım üzere mümkün olduğunda ise bunun nefsü’l-emr’de de mümkün olması gerekir.

Râzî şöyle dedi: (**Sürekli ve zorunluyla beraber olan özel mümkün küçük öncülün sonucu, büyük öncül gibidir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Burada netice, sürekli ile beraber genel mümkün olur; yoksa bunun, sürekli olması gerekmez. Çünkü sen; sürekli, orta terimin varlığı takdirinde nefsü’l-emr’de de sürekli olmasının gerekmediğini bilmektesin.

Râzî şöyle dedi: (**Belirli vakitli ve belirsiz vakitli ile beraber olduğunda ise sonuç küçük öncül gibi olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Burada sonuç genel mümkün olur. Çünkü bu, *belirli vakitli* ile *belirsiz vakitli*de bu ikisinin zorunlu olmama kaydıyla kayıtlanmış olması gerektiği şart koşulmuştur ve böylece her ikisi, zât hasebince zorunlu ve zorunlu-olmamaya muhtemel olurlar. İşte böylelikle sonuç, genel mümkün olur.

قال: (الصغرى الوجودية اللادائمة مع المشروطة الخاصة تنتج كالصغرى). قلنا: النتيجة وجودية لا ضرورية؛ لأنَّ المشروطة الخاصة مقيدة بقيد اللاضرورية بحسب الذات فيقتضي ثبوت الأكبر للأصغر حال حصول وصف الأوسط مع كونه لا ضرورياً بحسب الذات، ويبقى له احتمال الدوام واللدوام وهي الوجودية اللاضرورية.^١

قال: (الصغرى الوقتية مع العرفية العامة تنتج مطلقة عامة، وكذلك مع المشروطة العامة). قلنا: النتيجة مع المشروطة العامة يجب أن تكون وقتية؛ لأنَّ الأكبر ضروري بحسب دوام وصف الأصغر،^٢ والأوسط^٣ ضروري الحصول في الوقت المعين، فيكون الأكبر ضروري الحصول في ذلك الوقت المعين.^٤

قال: (الصغرى الوقتية مع المشروطة الخاصة تنتج وجودية لا دائمة). قلنا: النتيجة يجب أن تكون وجودية لا ضرورية على ما عرفت.

قال في الصغرى الممكنة العامة مع العرفية والمشروطة الخاصتين: (ففيه التوقف) إلى آخره. قلنا: النتيجة ممكنة خاصة؛ لأنَّ الأوسط إذا وُجد بالفعل كان الأكبر حاصلاً للأوسط / [٢٩ظ] بالإمكان الخاص، وإذا^٥ كان ممكناً على ذلك التقدير وجب أن يكون ممكناً في نفس الأمر لما عرفت.

قال: (الصغرى الممكنة الخاصة مع الضرورية والدائمة النتيجة كالبرى) قلنا: النتيجة مع الدائمة ممكنة عامة، ولا يجب أن تكون دائمة لما عرفت أنَّ الدوام على تقدير وجود الأوسط لا يجب أن يكون^٦ دائماً في نفس الأمر.

قال: (ومع الوقتية البينة^٧ والمنتشرة النتيجة كالصغرى). قلنا: النتيجة ممكنة عامة؛ لأنها^٨ شرط في الوقتية والمنتشرة كونهما مقيدتين بقيد اللاضرورة، فيحتملان الضرورة واللاضرورة بحسب الذات، فتكون النتيجة ممكنة عامة.

١ قارن: كشف الحقائق للأبهري، ص ١٤٥-١٤٦؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٢٦-١٣١؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٢١و.

٢ ص - الأصغر.

٣ ص: الأوسط.

٤ ص + المعين فيكون الأكبر ضروري الحصول في ذلك الوقت.

٥ ص: الخاصة.

٦ ص: إذا.

٧ م - دائمة لما عرفت أنَّ الدوام على تقدير وجود الأوسط لا يجب أن تكون.

٨ م - البينة

٩ ص: لأنَّ ما.

Râzî şöyle dedi: **(Bu, özel şartlı ve özel örfiyle beraber olduğunda ise bu konuda tevakkuf söz konusudur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Burada daha sonuç daha önce değinilen nedenden dolayı özel mümkündür.

Râzî şöyle dedi: **(Genel şartlı ile beraber olan genel örfi küçük öncülün sonucu küçük öncül gibi olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Eğer büyük öncül olumsuz olursa sonuç, genel şartlı olur. Çünkü eğer genel şartlının çelişği doğru olursa -ki bu mütevassıt mümkündür- mütevassıt mümkünine döndürülmüş olur ve bu durumda ise kendisine örfi olan küçük öncül eklenmiş olur ve hatta bu onun büyük öncülü olur ve böylelikle sonuç da mütevassıt mümkün olur ve bu da *mütevassıt mümkünine* şeklinde döndürülür. Bu durumda ise bundan, büyük öncülün yanlışlığı gerekli olur. Fakat burada açık olan *genel mümkündür*, bizim zikrettiğimiz şeyde ise bir zorlama bulunmaktadır.

Râzî şöyle dedi: **(Bu, özel şartlı ve özel örfiyle beraber olduğunda ise bunda tevakkuf söz konusudur.)** Biz ise şöyle diyoruz: özel örfi ile beraber olan sonuç, *özel örfî*dir. Sonuç, özel şartlıyla birlikte olduğunda ise eğer büyük öncül, olumsuzsa burada sonuç, *özel şartlı* olur. Çünkü bu, daha önce de geçtiğinden dolayı genel şartlı türetir ve böylelikle bu, büyük öncülün hükümüyle *zorunlu-olmayan* olur. Şayet bu, olumlu olursa küçük öncül gibi türetir.

Râzî şöyle dedi: **(Genel örfi ile beraber olan genel şartlı küçük öncül, büyük öncül gibi türetir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Eğer büyük öncül olumsuz olursa sonuç, -senin de zorunlu küçük öncül ile sürekli büyük öncülün karışık modunda bildiğin üzere- *genel şartlı* olur.

Râzî şöyle dedi: **(Bu, özel şartlı ile özel örfi ile beraber olduğunda ise sonuç hususunda tevakkuf söz konusudur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Burada sonuç, özel şartlıyla beraber büyük öncüle tabidir. Sonuç, özel örfiyle beraber olduğunda ise eğer büyük öncül olumlu ise büyük öncül gibi türetir ve eğer büyük öncül olumsuz ise süreksiz şartlıyı türetir. Çünkü daha önce de geçtiğinden dolayı bu, şartlıyı türetir ve süreksizle kayıtlı olur. Zira büyük öncül delâlet etmiştir ki orta terimin kendisi için süreksiz sabit olduğu şeye büyük terim de sabit olur. Ayrıca orta terim, küçük terim için sabit olmuştur ve böylelikle büyük terim, küçük terim için süreksiz sabit olmuştur. Bu durumda ise sonuç, devamsızlık kaydıyla beraber *şartlı* olur.

قال: (ومع العرفية والمشروطة الخاصتين ففيها^١ التوقف). قلنا: النتيجة ممكنة خاصة لما مرّ.

قال: (الصغرى العرفية العامة^٢ مع المشروطة العامة النتيجة كالصغرى). قلنا: الكبرى إذا كانت سالبة فالنتيجة مشروطة عامة؛ إذ لو صدق نقيض المشروطة العامة -وهي الممكنة المتوسطة- انعكس إلى ممكنة متوسطة فيضمّ إليه الصغرى العرفية حتى تكون كبرى لها، فنتج ممكنة متوسطة، وتنعكس إلى ممكنة متوسطة، فيلزم منه كذب الكبرى؛ لكن البين هو العرفية العامة، وما ذكرناه فيه تكلف.

قال: (/٣٠) ومع العرفية والمشروطة الخاصتين ففيه التوقف). قلنا: النتيجة مع العرفية الخاصة عرفية خاصة، ومع المشروطة الخاصة إن كانت الكبرى سالبة فالنتيجة مشروطة خاصة؛ لأنها تنتج مشروطة عامة لما مرّ، ويكون لا ضرورية بحكم الكبرى، وإن كانت موجبة تنتج^٣ كالصغرى.

قال: (الصغرى^٤ المشروطة العامة مع العرفية العامة تنتج كالكبرى). قلنا: الكبرى إذا كانت سالبة فالنتيجة مشروطة عامة على قياس ما عرفت في خلط الصغرى الضرورية والكبرى الدائمة.

قال: (ومع العرفية والمشروطة الخاصتين ففيه التوقف). قلنا: النتيجة مع الكبرى المشروطة الخاصة تابعة للكبرى، ومع العرفية الخاصة إن^٥ كانت الكبرى موجبة تنتج كالكبرى، وإن كانت سالبة تنتج مشروطة لا دائمة؛ لأنها تنتج مشروطة لما مرّ، وتكون مقيدة^٦ باللاادوام؛ لأن الكبرى دلّت على أن كل^٧ ما ثبت له الأوسط فالأكبر ثابت له لا دائماً، والأصغر قد ثبت له الأوسط، فيكون الأكبر ثابتاً له لا دائماً، فالنتيجة مشروطة مع قيد اللاادوام.

١ م: ففيه.

٢ ص - العامة.

٣ م: فهي.

٤ ص - الصغرى.

٥ م: وإن.

٦ ص: مقيدة.

٧ م - كل.

Râzî şöyle dedi: (**Genel şartlıyla beraber olan özel örfî küçük öncülün sonucu genel örfidir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Büyük öncül eğer olumsuz olursa sonuç, senin de bildiğin üzere *genel şartlı*dır.

Râzî şöyle dedi: (**Eğer bu, özel şartlı ile beraber olursa sonuç, zorunlu olmayan vücûdî olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Büyük öncül eğer olumsuz olursa sonuç, senin bildiğin şeyin kıyası üzere *özel şartlı* olur.

Râzî şöyle dedi: (**Genel örfî ile beraber olan özel şartlı küçük öncülde sonuç, büyük öncüle tabi olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Büyük öncül eğer olumsuz olursa sonuç, senin de daha önce bildiğin nedenden dolayı *genel şartlı* olur.

Râzî şöyle dedi: (**Bu, özel örfî ile beraber olduğunda ise sonuç, büyük öncül gibi olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Eğer büyük öncül olumsuz olursa sonuç, süreksiz *şartlı* olur. Çünkü bu, genel şartlı olarak doğru olur. Zira eğer bunun çelişigi [yani genel şartlı] doğru olsaydı ve kendisine büyük öncülün döndürmesi eklenseydi bu durumda bu, küçük öncüle zıtlık teşkil eden *mütevassıt mümkünü* türetirdi. Bu hulttur ve bildiğin üzere bu, *el-lâdevâm* kaydıyla kayıtlanmış olur.

[İkinci Şekildeki Karışık Modlara Yönelik Eleştiriler]

Râzî ikinci şeklin karışık modu hakkında şöyle dedi: (**İki öncülден biri zorunlu olduğunda ve diğeri ise zorunlu olmadığında sonuç, zorunlu olur.**) Râzî devamında ise buna şöyle hükmetti: (**İki öncülден biri zorunlu; diğeri zorunlu olmadığında nitelik hususunda iki öncülün farklılığına (ihtilâf) ihtiyaç söz konusu değildir. Çünkü bu, zaten gerçekte var olmuştur.**) Biz ise şöyle diyoruz: İki öncülден biri zorunlu olduğunda, diğeri ise zorunlu olmadığında ve bu ikisi nitelik hususunda birleşik (müt-tehid) olursa sonuç, “Orta terimin zorunluluğu, zorunlu olarak iki taraftan birisi için hasıl olurken yine zorunlu olarak diğer taraftan da olumsuzlanmıştır.” şeklindeki hüküm vasıtasıyla hasıl olur. İşte bu durumda orta terim, iki taraftan birisi için zorunlu olmuş olur. Dolayısıyla sonuç üreten, nitelik açısından farklı olan iki öncülден *bileşik kıyastır*.

قال: (الصغرى العرفية الخاصة مع المشروطة العامة فالنتيجة عرفية عامة) إلخ. قلنا: الكبرى إن كانت سالبة فالنتيجة مشروطة عامة لما عرفت [٣٠ظ].

قال: (ومع المشروطة الخاصة فالنتيجة وجودية لا ضرورية) إلخ. قلنا: الكبرى إن كانت سالبة فالنتيجة مشروطة خاصة على قياس ما عرفت.

قال: (الصغرى المشروطة الخاصة مع العرفية العامة فالنتيجة تابعة للكبرى) إلخ. قلنا: الكبرى إن كانت سالبة فالنتيجة مشروطة عامة لما عرفت.^١

قال: (ومع العرفية الخاصة فالنتيجة كالكبرى) إلخ. قلنا: الكبرى إن كانت سالبة فالنتيجة مشروطة لا دائمة؛ لأنها تصدق مشروطة عامة؛ إذ لو صدق نقيضها^٢ يضم^٣ إليه عكس الكبرى فتنتج ممكنة متوسطة منافية للصغرى، وهو خلف، وتكون مقيدة بقيد اللادوام؛ لما عرفت.

[الكلام على المختلطات في الشكل الثاني]

قال في اختلاط الشكل الثاني: (إن إحدى المقدمتين إذا كانت ضرورية والأخرى لا ضرورية فالنتيجة ضرورية) ثم حكّم: (أن اختلاف المقدمتين [في الكيف] غير محتاج إليه إذا كان إحدى^٤ المقدمتين ضرورية والأخرى لا ضرورية؛ لأنه حاصل في الحقيقة). قلنا: إذا كان إحدى المقدمتين ضرورية والأخرى لا ضرورية^٥، وكانتا متحدتين في الكيف فالنتيجة إنما تحصل بواسطة الحكم بـ«أن ضرورة الأوسط حاصل لأحد الطرفين بالضرورة، ومسلوبة عن الطرف الآخر بالضرورة»، وحينئذ يكون الأوسط [٣١و] ضرورياً^٦ لأحد^٧ الطرفين، ويكون المنتج هو «القياس المركب» من مقدمتين مختلفتين بالكيف.

١ قارن: كشف الحقائق للأبهري، ص ١٤٥-١٤٦؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٢٦-١٣١؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٢١ظ.

٢ م + المشروطة العامة.

٣ م: نضم.

٤ م: باللاودام.

٥ ص: أحد.

٦ م - لأنه حاصل في الحقيقة قلنا إذا كان إحدى المقدمتين ضرورية والأخرى لا ضرورية.

٧ ص: ضرورة.

٨ ص: أحد.

Râzî’nin “Nitelik hususunda iki öncülün farklılığına ihtiyaç söz konusu değildir. Çünkü bu, zaten gerçekte var olmuştur.” şeklindeki sözü, nitelikli/iyi bir ifade değildir. Çünkü bunun hasıl olması, onun şart koşulmasıyla çelişmemektedir.

Râzî şöyle dedi: **(Sen zorunlu hakkındaki bu detaylı bilgiyi öğrendikten sonra bunun benzerini aynen herhangi bir fark olmaksızın sürekli önermede de bilmiş ol!)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ikisi arasında bir farkın olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü iki öncülden biri sürekli, diğeri ise mümkün olduğunda sonuç gerekmez veya sonuç sürekli olur. Zira *el-Hadâ’ik* sahibinin [Zeynüddin el-Keşşî] zikrettiği gibi bir şey içim mümkün olanın, bu şeyden sürekli olarak olumsuzlanması mümkün olduğu gibi aksi de geçerlidir. Ayrıca eğer küçük öncül, mümkün olumlu ve büyük öncül de sürekli olumsuz olursa bu durumda sonuç, büyük öncülün döndürülmesiyle genel mümkün olur.

Râzî kendisinde yedisinden birinin küçük öncül ve dördünden birinin büyük öncül kılındığı kıyasların ilk incelemesinde şöyle dedi: **(Küçük öncül eğer genel mümkün veya özel mümkün olursa sonuç, genel mümkün olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu hüküm, mutlak sûrette doğru değildir. Çünkü ister genel ister özel olsun örfî ile beraber olan mümkün küçük öncülde, eğer büyük öncül olumlu olursa daha önce geçmiş olan illet/neden sebebiyle sonuç türetmez. Fakat bu, özel örfî ile beraber olursa genel *mutlakı* türetir. Zira eğer genel mutlakın çelişigi -ki bu *sürekli*dir- doğru olsaydı ve biz bunu büyük öncüle eklediğimizde *daima* büyük terimin küçük terime sübûtu gerekir, ya da eğer büyük öncül olumlu olursa süreksiz olur ya da bunun olumsuzlanması sürekli olur veyahut eğer olumsuz olursa süreksiz olur. Ancak bu bir çelişkidir. Bu, özel şartlı ile beraber özel örfî bahsine geçtiği nedenden dolayı *genel mutlakı* türetir.

Râzî şöyle dedi: **(Özel şartlı ile beraber olan genel şartlı küçük öncülün neticesi genel örfî türetir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Burada sonuç, genel şartlıdır. Bu yer, müstensihden kaynaklı bir yanılıdır.

Sonra biz, iki şartlıyla beraber olan iki örfînin karışık modu hakkında şunu diyoruz: İki öncülden birisi her ne zaman genel şartlı veya özel şartlı olursa ve diğeri de ister genel örfî ister özel örfî olsun bu durumda sonuç, genel şartlı olur.

فقلوه: «اختلاف المقدمتين في الكيف غير محتاج إليه؛ لأنه حاصل في الحقيقة»^١ ليس^٢ بجيد؛ لأن حصوله لا ينافي اشتراطه.

قال: (إذا عرفت هذا التفصيل في الضروري فاعرف مثله في الدائم من غير فرق). قلنا: لا نسلم أنه لا فرق؛ وهذا لأن إحدى المقدمتين إذا كانت دائمة والأخرى ممكنة فإن النتيجة لا تجب أو تكون دائمة؛ لأن الممكن للشيء جاز أن يكون مسلوباً عنه دائماً، وبالعكس كما ذكره صاحب الحقائق^٣ ثم الصغرى إذا كانت موجبة ممكنة، والكبرى سالبة دائمة؛ فإن النتيجة ممكنة عامة بعكس الكبرى.

قال في النظر الأول في الأقسية التي يجعل فيها إحدى السبع صغرى وإحدى الأربع كبرى: (إن الصغرى إن كانت ممكنة عامة أو خاصة كانت النتيجة ممكنة عامة). قلنا: هذا الحكم ليس مستقيماً على الإطلاق؛ فإن الصغرى الممكنة -عامة كانت أو خاصة- مع العرفية العامة إن كانت الكبرى موجبة فلا تنتج للعلّة التي سبقت، ومع العرفية الخاصة تنتج مطلقة عامة؛ إذ لو صدق نقيض المطلقة/[٣١ ظ] العامة -وهي الدائمة- فنضمها إلى الكبرى فيلزم ثبوت الأكبر للأصغر دائماً أو لا دائماً إن كانت الكبرى موجبة أو سلّبه عنه دائماً، ولا دائماً إن كانت سالبة، هذا خلف، ومع المشروطة الخاصة تنتج مطلقة عامة لما مرّ في العرفية الخاصة.

قال: (الصغرى المشروطة العامة مع المشروطة الخاصة النتيجة عرفية عامة) إلخ. قلنا: النتيجة مشروطة عامة، وهذا الموضع سهو من الناسخ.

ثم نقول في اختلاط^٤ العرفيتين مع المشروطتين: إن إحدى^٥ المقدمتين متى كانت مشروطة عامة^٦ أو خاصة، والأخرى عرفية عامة كانت أو خاصة فإن النتيجة مشروطة عامة،

١ انظر: الملخص للرازي، ص ١٦٨.

٢ م: وليس

٣ انظر: حقائق الحقائق لرزين الدين الكشي، ٥٤ ظ.

٤ م + فهي.

٥ ص: ولا.

٦ ص: اختلاف.

٧ ص: أحد.

٨ ص + كانت

Ancak eğer küçük öncül, şartlı olursa sonuç *hulfe indirgeme yoluyla* olur ve eğer eğer bu örfî olursa bunda kullanılan olumsuz eğer *tümelse* bu durumda ilk şekle irca edilir ki bu ise ya büyük öncülün döndürülmesiyle ya da küçük öncülün büyük öncül; büyük öncülün de küçük öncül kılınması yoluyla olur, sonra da bu, sonucun döndürülmesiyle olur ve şayet bu olumsuz *tikelse* bu durumda ise varsayma metodu (bi'l-iftirâd) şeklinde olur. Bu hususta kıyas şöyle olabilir: “C olduğu sürece bazı C B değildir ve zorunlu olarak A olduğu sürece her A B’dir.”

Biz bunu şöyle varsayalım: C D olmaya devam ettiği sürece bazı C, B olmayan A’dır, D olmaya devam ettiği sürece hiçbir D B değildir ve zorunlu olarak A olmaya devam ettiği sürece her A B’dir, dolayısıyla zorunlu olarak D olmaya devam ettiği sürece D A’dır. Biz ise bu hususta şöyle diyoruz: C olmaya devam ettiği sürece bazı C D’dir ve zorunlu olarak D olmaya devam ettiği sürece hiçbir D A değildir. Dolayısıyla zorunlu olarak C olmaya devam ettiği sürece bazı C A değildir ki talep edilen şey zaten budur. Ancak kitapta (*el-Mûlahhas*) söz konusu bu karışık modlarda sonucun *genel örfî* olduğuna hükmedilmiştir.

[Üçüncü Şekildeki Karışık Modlara Yönelik Eleştiriler]

Râzî üçüncü şeklin karışık modu hakkında şöyle dedi: **(Sonucun ciheti ilkinde onun gibidir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu husustaki hüküm mutlak sûrette doğru değildir. Çünkü bu şekildeki sonucun cihetleri, birçok yerde ilk şekildeki cihetleriyle çelişmektedir. Zira bu şekildeki küçük öncül, eğer genel mümkün veya özel mümkün olursa burada sonuç, ilk şekildeki sonuç gibi olur. Şayet küçük öncül iki mümkün dışında bir şey olursa bu, diğer yedi büyük öncüllerle beraber -ben bununla *iki örfî* ve *iki şartlı* dışındakileri kastediyorum- ilk şekildeki gibi büyük öncül gibi sonuç türetir. Bu, genel şartlı ve genel örfîyle beraber olduğunda ise eğer küçük öncül; genel mutlaka veya zorunlu olmayan vücûdî veya süreksiz vücûdî veyahut belirli vakitli ya da belirsiz vakitli şeklinde olursa, bu durumda sonuç, *genel mutlak* olur. Bu, özel örfîyle beraber olduğunda sonuç, süreksiz vücûdî olur. Bu, özel şartlı ile beraber olduğunda ise sonuç, zorunlu olmayan vücûdî olur. Şayet küçük öncül geri kalan altısı olursa bu, genel şartlı ve genel örfî ile beraber *mütevassıt mutlakı* türetir. Bu, özel örfî ile beraber olursa süreksiz vücûdîyi türetir. Bu, özel şartlı ile beraber olduğunda ise zorunlu olmayan vücûdîyi türetir. Hepsindeki *beyan* ise eğer büyük öncül *tümel* olursa bu, küçük öncülün döndürülmesiyle olur ve şayet büyük öncül *tikel* olursa bu, varsayma metodu şeklinde olur.

أمّا إذا كانت الصغرى مشروطة فبالخلف، وأمّا إذا كانت عرفيّة فالسالبة المستعملة فيه إن كانت كلّية فبالردّ إلى الشكل الأوّل إمّا بعكس الكبرى وإمّا بجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى، ثمّ عكس النتيجة إن كانت جزئيةً بفلافتراض، وليكن القياس هكذا: «بعض "ج" ليس "ب" ما دام "ج"، وبالضرورة كلّ "أ"، "ب" ما دام "أ"».

فنفرض بعض "ج" "أ" الذي ليس "ب" ما دام "ج" "د"، فلا شيء من "د" "ب" ما دام "د"، وبالضرورة كلّ "أ"، "ب" ما دام "أ"،^١ فبالضرورة لا شيء من "د" "أ" ما دام "د"، فنقول: بعض "ج" "د" ما دام "ج"، وبالضرورة [٣٢] لا شيء من "د" "أ" ما دام "د"، فبالضرورة بعض "ج" ليس "أ" ما دام "ج"، وهو المطلوب، وقد حكم في الكتاب أنّ النتيجة في هذه الاختلاطات عرفيّة عامّة.^٢

[الكلام على المختلطات في الشكل الثالث]

قال في مختلطات الشكل الثالث: (جهة النتيجة هاهنا كهي^٣ في الأوّل). قلنا: هذا الحكم ليس بمستقيم على الإطلاق؛ فإنّ جهات النتيجة في هذا الشكل تخالف جهاتها في الشكل الأوّل في كثيرٍ من المواضع؛ لأنّ الصغرى في هذا الشكل إن كانت ممكنة عامّة أو خاصّة كانت النتيجة مثل النتيجة في الشكل الأوّل وإن كانت الصغرى ما عدا الممكنتين فهي مع الكبريات التسع - أعني: ما عدا العريقتين والمشروطتين - تنتج كالكبرى كما في الشكل الأوّل، ومع العرفيّة والمشروطة العامتين إن كانت الصغرى مطلقة عامّة أو وجوديّة لا ضروريّة أو وجوديّة لا دائمة أو وقتيّة أو منتشرة كانت النتيجة مطلقة عامّة، ومع العرفيّة الخاصّة، فالنتيجة وجوديّة لا دائمة، ومع المشروطة الخاصّة فالنتيجة وجوديّة لا ضروريّة، وإن كانت الصغرى هي من الستّ الباقية فهي مع العرفيّة والمشروطة العامتين تنتج مطلقة متوسطة، ومع العرفيّة الخاصّة تنتج وجوديّة لا دائمة ومع المشروطة الخاصّة تنتج وجوديّة لا ضرورية، والبيان / [٣٢ظ] في الكلّ بعكس الصغرى إن كانت الكبرى كلّيةً وبالفلافتراض إن كانت جزئيةً.

١ - م - فنفرض بعض "ج" "أ" الذي ليس "ب" ما دام "ج" "د"، فلا شيء من "د" "ب" ما دام "د"، وبالضرورة كلّ "أ"، "ب" ما دام "أ".

٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٠٢.

٣ وفي إحدى نسخ الملخص: استعمل كلمة "كبرى" بدلا من كلمة "كهي". انظر: الملخص للرازي، (مكتبة السليمانية قسم جدار الله، الرقم: ١٤٤٩) و٤٥٠. ولكن في المطبوع استعمل ورجح المحقق أيضا كلمة "كهي". انظر: الملخص للرازي، ص ٣٠٥.

٤ م: يخالف.

٥ ص: وفي.

Bil ki bu şeklin birinci ve beşinci modunda bulunan ve özel ile genel mümkünle beraber olan zorunlu küçük öncül, büyük öncül gibi türettiği gibi aynı şekilde büyük öncülün döndürülmesi ve bunun küçük öncül kılınması ve sonra sonucun döndürülmesi şeklinde *mütevassıt mutlakı* da türetir.

[Dördüncü Şekildeki Karışık Modlara Yönelik Eleştiriler]

Râzî dördüncü şeklin zorunlularının karışık modları hakkında şöyle dedi: **(Tikel olumluyu türeten birinci ve ikinci modların ikisi, genel mümkünü türetirler.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ikisinin sonucunun sadece genel mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bu ikisi, tertibin döndürülmesi ve sonra sonucun döndürülmesiyle *mütevassıt mutlakı* türetir.

Râzî şöyle dedi: **(İkincisinde ise küçük öncülün döndürülmesiyle olur ve böylece kıyas, genel mümkün küçük öncül ile zorunlu büyük öncülünden oluşur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifade, müstensihsten kaynaklanan bir yanılgıdır. Çünkü küçük öncül döndürüldüğünde zorunluluk olur ve burada kıyas, iki zorunluluktan oluşmuş olur.

Râzî mutlak ve zorunlunun karışık moduna ilişkin şöyle dedi: **(Tikel olumluyu türeten iki mod, genel mümkünü de türetirler.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bunu kabul etmiyoruz. Çünkü eğer mutlak küçük öncül kılınırsa sonuç, genel mutlak olur. Şayet mutlak büyük öncül kılınırsa sonuç, mütevassıt mutlak olur.

Râzî mümkün ve zorunlunun karışık moduna ilişkin şöyle dedi: **(Mümkünü büyük öncül yaptığımızda tikel olumluyu türeten iki mod, aynı şekilde genel mümkünü de türetirler.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine sonuç, mütevassıt mutlaktır. Tamamı hakkındaki açıklama ise uygun bir şekilde (tertîb) döndürülmesi sonra da sonucun döndürülmesiyle olur.

Râzî mümkün ve *mutlakın* karışık modu konusunda *mutlakı* küçük öncül kıldığı yerde şöyle dedi: **(Tümel olumsuzu türeten, burada da eğer mutlak döndürülmüşse genel mümkünü türetir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz küçük terimin büyük terimden ayrı kalmasının imkânının gerekli olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine büyük terimin küçük terimden ayrı kalmasının imkânı gerekli olur. Çünkü mümkün olumsuz döndürülemez.

واعلم أنّ الصغرى الضرورية مع الممكنة العامة والخاصة في الضرب الأول والخامس من هذا الشكل كما تنتج مثل الكبرى فكذلك تنتج مطلقة متوسطة بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثمّ عكس النتيجة.

[الكلام على المختلطات في الشكل الرابع]

قال في اختلاطات الضروريات من الشكل الرابع: (إنّ الضرب الأول والثاني المنتجين للموجة الجزئية ينتجان ممكنة عامة). قلنا: لا نسلم أنّ نتيجهما^١ ممكنة عامة فقط؛ بل ينتجان مطلقة متوسطة بعكس الترتيب، ثمّ عكس النتيجة.^٢

قال: (وأما في^٣ الثاني بعكس الصغرى فيكون القياس من صغرى ممكنة عامة وكبرى ضرورية). قلنا: هذا سهوٌ وقع من الناسخ؛ لأنّ الصغرى إذا عكست كانت ضرورية، فيكون القياس من ضروريتين.

قال في اختلاط المطلق والضروري: (الضربان المنتجان للموجة الجزئية ينتجان ممكنة عامة). قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ المطلق إن جعل الصغرى فالنتيجة مطلقة عامة، وإن جعل كبرى فالنتيجة مطلقة متوسطة.

قال في اختلاط الممكن والضروري: (ولنجعل الممكنة كبرى فالمنتجان للموجة الجزئية [٣٣] ينتجان ممكنة عامة). قلنا: لا نسلم؛ بل النتيجة مطلقة متوسطة، والبيان في الكلّ بعكس الترتيب، ثمّ عكس النتيجة.

قال في اختلاط الممكن والمطلق حيث جعل المطلق صغرى: (أما المنتج للسالبة الكلية فهانها يُنتج ممكنة عامة إن كانت المطلقة منعكسة) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّه يلزم إمكان خلوّ الأصغر عن الأكبر؛ بل يلزم إمكان خلوّ الأكبر عن الأصغر، ولا يلزم من إمكان خلوّ الأكبر عن الأصغر إمكان خلوّ الأصغر عن الأكبر؛ لأنّ السالبة الممكنة لا تنعكس.

١ ص: نتيجهما.

٢ م - قال في اختلاطات الضروريات من الشكل الرابع إن الضرب الأول والثاني المنتجين للموجة الجزئية ينتجان ممكنة عامة قلنا لا نسلم أنّ نتيجهما ممكنة عامة فقط بل ينتجان مطلقة متوسطة بعكس الترتيب ثمّ عكس النتيجة.

٣ م - في.

Bu şeklin karışık modları hakkında doğru olan şudur: İlk iki mod, eğer bundaki büyük öncül genel mümkün veya özel mümkün olursa bu, zorunluyla birlikte mütevassıt mutlakı türetir, geri kalanlarla beraber ise genel mümkünü türetir. Şayet bu, zorunlu veya sürekli veya genel örfî veya özel örfî veya genel şartlı veya özel şartlı olursa altı taneyle beraber mütevassıt mutlakı türetir. Ancak bu, özel örfî ile özel şartlıyla beraber olan zorunlu büyük öncülün karışık modunda bu şekilde bir sonuç türetmez. Yine özel örfî ile beraber olan sürekli den öncülleri doğru olan bir kıyas da oluşmaz. Bunun nedeni, iki öncül arasında zıtlığın meydana gelmesidir. Bu, iki mümkünle beraber olduğunda genel mümkünü türetirken geri kalanlarla beraber olduğunda ise genel mutlakı türetir. Eğer büyük öncül, geri kalan beşi olursa bu, zorunlu ve sürekli ile beraber *mütevassıt mutlakı* türetir. Bu, iki mümkünle olduğunda ise genel mümkünü türetir. Yine geri kalanlarla birlikte olduğunda genel mutlakı türetir. Bütünündeki beyan, tertibin döndürülmesi sonra sonucun döndürülmesiyle olur.

Üçüncü moda geldiğimizde ise bundaki küçük öncül, eğer genel mümkün veya özel mümkün veya mutlak veya zorunlu olmayan vücûdî veya süresiz vücûdî veya belirli vakitli veya belirsiz vakitli olursa bu, bütün büyük öncüllerle beraber sonuç türetmez. Çünkü bu, tertibin döndürülmesinden sonra sonuçların döndürülmesinin imkânsız olmasından dolayıdır. Zorunlu küçük öncül, bütün büyük öncüllerle beraber zorunluyu türetir. Sürekli küçük öncül, zorunlu büyük öncülle beraber zorunluyu türetir. Bu, iki mümkünle birlikte ise sonuç türetmez. Çünkü bu, tertibin döndürülmesinden sonra sonuçların döndürülmesinin imkânsız olmasından dolayıdır. Bu, diğer geri kalanlar beraber olduğunda sürekliyi türetirken, zorunlu ve sürekliyle beraber ise büyük öncül gibi türetir. Bu, iki örfî ile beraber olduğunda küçük öncül gibi türetir. Bu, şartlı ile beraber olduğunda tertibin döndürülmesi sonra sonucun döndürülmesiyle genel şartlı türetirken geri kalanlarla beraber ise türetmez. Zorunlu ve sürekli ile beraber olan genel şartlı küçük öncül, büyük öncül gibi türetirken iki şartlı ve iki örfî ile beraber ise küçük öncül gibi türetir, fakat geri kalanlar türetmez. Zorunlu ve sürekli ile beraber olan özel örfî küçük öncülün kendisinden öncülleri doğru bir kıyas teşekkül etmez. Bu, iki örfîyle beraber mütevassıt örfîyi türetirken, iki şartlıyla beraber ise bazısı için süresiz şartlı türetir. Fakat geri kalanlarla beraber sonuç türetmez.

والحق في اختلاطات هذا الشكل: ^١ أن الضربين الأولين إن كانت ^٢ الكبرى فيها ^٣ ممكنة عامة أو خاصة فهي مع الضرورية تنتج مطلقة متوسطة، ومع البواقي ينتج ممكنة عامة، وإن كانت ضرورية أو دائمة أو عرفية عامة أو خاصة أو مشروطة عامة أو خاصة فهي مع هذا الست تنتج مطلقة متوسطة إلا في اختلاط الكبرى الضرورية مع العرفية والمشروطة الخاصتين، والدائمة مع العرفية الخاصة فإنه لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات لحصول التعاند بين المقدمتين، ومع الممكنتين تنتج ممكنة عامة، ومع البواقي تنتج مطلقة عامة، وإن كانت الكبرى هي الخمس الباقية فهي مع الضرورية والدائمة [٣٣ظ] تنتج مطلقة متوسطة، ومع الممكنتين تنتج ممكنة عامة، ومع البواقي تنتج مطلقة عامة، والبيان في الكل بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة.

وأما الضرب الثالث: فالصغرى فيه إن كانت ممكنة عامة أو خاصة أو مطلقة أو وجودية لا ضرورية أو وجودية لا دائمة أو وقتية أو منتشرة فهي مع الكبريات كلها لم تكن منتجاً؛ لامتناع عكس النتائج بعد عكس الترتيب، والصغرى الضرورية مع الكبريات كلها تنتج ضرورية، والصغرى الدائمة مع الكبرى الضرورية تنتج ضرورية، ومع الممكنتين لا تنتج؛ لامتناع عكس النتائج عند عكس الترتيب، ومع البواقي تنتج دائمة، والصغرى العرفية العامة مع الضرورية والدائمة تنتج كالكبرى، ومع العرفيتين تنتج كالصغرى، ومع المشروطة تنتج مشروطة عامة بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة، ومع البواقي لا تنتج، والصغرى المشروطة العامة مع الضرورية والدائمة تنتج كالكبرى، ومع العرفيتين والمشروطتين تنتج كالصغرى، ومع البواقي لا تنتج، والصغرى العرفية الخاصة مع الضرورية والدائمة لا ينتظم منها قياس صادق المقدمات، ومع العرفيتين تنتج عرفية متوسطة ومع المشروطتين تنتج مشروطة لا دائمة للبعض، ومع البواقي لا تنتج،

١ ص: الكل.

٢ ص: كان.

٣ م: فهاهنا.

٤ م: والعرفية.

Zorunluyla beraber olan özel şartlı küçük öncülün kendisinden öncülleri doğru bir kıyas teşekkül etmez, fakat sürekli ile beraber olduğunda sürekliyi türetir. Bu, iki örfî ve iki şartlıyla beraber olduğunda ise mütevassıt şartlıyı türetirken geri kalanlar beraber sonuç türetmez. Tamamındaki delil ise senin de bildiğin şeydir.

Dördüncü ve beşinci baba geldiğimizde ise bu ikisindeki büyük öncül eğer yedi olumsuzdan -ki bunlar; iki mümkün, genel mutlak, iki vücûdî ve iki belirli vakitlidir- olursa bundan sonuç hasıl olmaz. Bunun nedeni, büyük öncülün döndürülmesinin imkânsız olmasıdır. Şayet bu, bütün zorunlularla beraber zorunlu olursa zorunluyu türetir. Eğer bu, iki mümkünle beraber sürekli olursa genel mümkünü türetirken diğer geri kalanlarla beraber sürekliyi türetir. Eğer bu, iki mümkünle beraber örfî veya ister genel şartlı ister özel şartlı olsun bu durumda genel mümkünü türetir. Yine bu; zorunlu, sürekli, iki örfî ve iki şartlıyla beraber olduğunda mütevassıt mutlakı türetirken geri kalanlara beraber ise genel mutlakı türetir. Tamamındaki beyan ise beraberce iki öncülün döndürülmesiyle olur.

Şartlı Kıyaslara Yönelik Eleştiriler

[Bu, beş türe ayrılmaktadır.]

[Bitişik Önergelerden Bileşik Kıyasa Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Birinci tür, *bitişik önermelerden bileşik olan şeydir*. Bunlardan sonuç türeten, ortaklığın tam bir parçada olduğu şeydir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü bileşik önermeler, her ne kadar bunlardaki ortaklık tam bir parçada olmasa da sonuç türetebilir. Örneğin, “Her ne zaman A B ise her C D’dir ve her ne zaman H R ise her D C’dir.” şeklindeki sözümüz şu sonucu türetir: “Her ne zaman A B ise eğer H R ise şu halde her C T’dir”.

Buna şöyle cevap verme de mümkündür: Râzî’nin “Bunlardan sonuç türeten, ortaklığın tam bir parçada olduğu şeydir.” şeklindeki sözünden kasıt, bi’z-zât sonuç türeten şeyin, ortaklığın tam bir parçada olduğu şeydir. Fakat sizin zikretmiş olduğunuz şey bizzât sonucu türetmez. Çünkü bizim “Her ne zaman A B olursa her C D olur ve her ne zaman H R olursa şu halde her D T olur.” şeklindeki sözümüze şu gerekli olmaktadır: “Her ne zaman A B olursa, eğer H R ise şu halde her C D olur ve her D T olur.”

[٣٤و] والصغرى المشروطة الخاصة مع الضرورية لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات، ومع الدائمة تنتج دائمة، ومع العرفيتين والمشروطتين تنتج مشروطة متوسطة، ومع البواقي لا تنتج، والبيان في الكل ما عرفت.

وأما الضرب الرابع والخامس: فالكبرى فيهما إن كانت من السوالب السبع -وهي الممكنتان والمطلقة العامة والوجوديتان والوقتيتان- فلا يحصل منه الإنتاج؛ لامتناع عكس الكبرى، وإن كانت ضرورية فهي مع الضروريات كلها^١ تنتج ضرورية، وإن كانت دائمة فهي مع الممكنتين تنتج ممكنة عامة، ومع البواقي تنتج دائمة، وإن كانت عرفية أو مشروطة فسواء كانت عامة أو خاصة فهي مع الممكنتين تنتج ممكنة عامة، ومع^٢ الضرورية والدائمة والعرفيتين والمشروطتين تنتج مطلقة متوسطة، ومع البواقي تنتج مطلقة عامة، والبيان في الكل بعكس المقدمتين جميعاً.

الكلام على الشرطيات من الأقيسة

[وهي على خمسة أنواع]:

[الكلام على ما يتركب من المتصلات]

قال: ([النوع] الأول ما يتركب من المتصلات: والمنتج منها ما يكون الشركة في جزء تام). قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن المتصلات قد تكون منتجة [٣٤ظ] وإن لم تكن الشركة فيها في جزء تام كقولنا: «كلما كان "أ" "ب" فكل "ج" "د"، وكلما كان "هـ" "ر" فكل "د" "ج"» فينتج: «كلما كان "أ" "ب" فإن كان "هـ" "ر" فكل "ج" "ط"».

ويمكن أن يُجاب عنه: بأن المراد من قوله: «والمنتج منها» ما يكون الشركة في جزء تام» أن المنتج بالذات ما يكون الشركة في جزء تام، وما ذكرتم لا ينتج النتيجة المذكورة بالذات؛ لأن قولنا: «كلما كان "أ" "ب" فكل "ج" "د"، وكلما كان "هـ" "ر" فكل "د" "ط"» يلزمه: «كلما كان "أ" "ب" فإن كان "هـ" "ر" فكل "ج" "د" وكل "د" "ط"».

١ - كلها.

٢ م - البواقي تنتج دائمة وإن كانت عرفية أو مشروطة فسواء كانت عامة أو خاصة فهي مع الممكنتين تنتج ممكنة عامة ومع.

٣ م: ط.

٤ ص: منهما.

٥ ص: يلزم منه.

٦ ص + وكل د

Sonra yine biz, “Her ne zaman her C d olursa ve her D T olursa şu halde her C T olur.” dediğimizde bu, şu sonucu türetir: “Her ne zaman A B olursa, eğer her H R olursa şu halde her C T olur.” İşte bu sonuç, bundan yalnızca bizzât değil, *bilaraz* şeklinde gerekli olmuştur. Dolayısıyla zikredilen ifade mezkur sonuca dair bizzât bir kıyas olmamıştır.

Birinin şöyle deme hakkı vardır: Biz “Her ne zaman A B olursa ve her C D olursa ve her ne zaman H R olursa şu halde her D T olur.” dediğimizde bu, sonucu bizzât türetir: “Her ne zaman A B olursa, eğer H R olursa, her C D olur ve her D T olur.” Burada zikredilen ifade sonuca yönelik bir kıyas olmuştur. Fakat siz ise bunun bi’z-zât sonuç türetmediğine hükmettiniz.

Buna yönelik cevap şudur: ‘Sonuç’tan kastedilen, orta terimin düşürülmesi vasıtasıyla iki öncülден gerekli olan şeydir. Fakat sizin ifade ettiğiniz şey böyle değildir ve dolayısıyla bu, sonuç olmaz; aksine sadece başka bir gerektiren olur. Çünkü iki öncülün her lâzımı, sonuç olarak nitelenmez. Zira beraberce iki öncülün çelişğinin yanlışlığı, bu iki öncülün doğruluğu için gerektirir. Bununla birlikte bu, sonuç ile nitelenmiş değildir.

Birinin şöyle deme hakkı vardır: Eğer ‘sonuç türeten’den kasıt, bi’z-zât sonuç türeten şeyse bu durumda vasıta yoluyla kendilerine sonuçların gerekli olduğu modal önermeler, sonuçlar için bi’z-zât *sonuç türetici* olmaz. Dolayısıyla bunları ileri sürmek imkânsızlığı gerekmektedir.

Buna yönelik cevap şöyle demektir: Biz, modal önermelerin, sonuçları bizzât türettiğini iddia etmiyoruz. Aksine biz sadece bunların, sonuçları türettiğini ileri sürüyoruz. Bunların ileri sürülmesi hususu ise sadece ister vasıtayla ister vasıtasız olsun modal önermelerin gereklerinin bilgisidir.

[Ayrık Önermelerden Bileşik Kıyasa Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: ([İkinci tür ise ayrık önermelerden bileşik olanlardır.] Burada kıyas, bunların iki gerçek önermesinden sadece ortaklık tam olmayan bir parçada olduğunda oluşur.) Biz ise şöyle diyoruz: Bu konuda

ثم إذا قلنا: «وكَلِّما كان كلَّ "ج" "د" وكلَّ "د" "ط" فكلَّ "ج" "ط"» أنتج: «كَلِّما كان "أ" "ب" فإن كان^١ كلَّ "هـ" "ر" وكلَّ "ج" "ط"». فهذه النتيجة إنما لزم^٢ت عنه لا بالذات؛ بل بالعرض فلم يكن القول المذكور قياساً على النتيجة المذكورة بالذات.^٣ ولقائل أن يقول: إذا قلنا: «كلما كان "أ" "ب" وكلَّ "ج" "د"»، وكَلِّما كان "هـ" "ر" فكلَّ "د" "ط"» أنتج بالذات: «كلما كان "أ" "ب" فإن كان "هـ" "ر" فكلَّ "ج" "د" وكلَّ "د" "ط"» فصار القول المذكور قياساً على هذه النتيجة، وقد حكمت أنه غير منتج بالذات.^٤

والجواب عنه: أن^٥ المراد من النتيجة ما يلزم من^٦ المقدمتين بواسطة إسقاط الحد الأوسط، وما ذكرتموه ليس كذلك فلا تكون نتيجة؛ بل لازماً آخر، وليس كلَّ لازم للمقدمتين/[٣٥و] موسوماً بالنتيجة؛ فإنَّ كذب نقيض المقدمتين جميعاً لازمٌ لصدقهما مع أنه ليس موسوماً بالنتيجة.

ولقائل أن يقول: إذا كانت المراد^٧ من "المنتج" هو الذي يُنتج بالذات فالاختلاطات التي يلزم منها النتائج بالواسطة لم يكن^٨ منتجاً لها بالذات، فوجب^٩ الامتناع عن إيرادها. والجواب عنه^{١٠} أن يقال: أنا لا ندعي أنها منتجة لها بالذات، وإنما ندعي أنها منتجة لها، والغرض من إيرادها معرفة لوازم الاختلاطات سواء كانت بواسطة أو بغير واسطة.

[الكلام على ما يتركب من المنفصلات]

قال: ^{١١} (النوع الثاني: ما يتركب من المنفصلات): فلا يتألف من الحقيقتين منهما قياس إلا أن^{١٢} تكون الشركة في جزء غير تام). قلنا: هذا الموضوع

٨ ص - المراد، صح هامش.
٩ ص - يكن.
١٠ ص: موجب.
١١ ص - عنه.
١٢ ص م + وأما المتصلات.
١٣ ص - ان.

١ ص + فإن كان.
٢ ص - كل.
٣ م: لزوم.
٤ م - بالذات.
٥ قارن: منتهى الأفكار للأجري، ص ٩٤.
٦ ص - أن.
٧ م + «المنتج».

bir şüphe söz konusudur. Bu hususta bunun yanlış olduğunu söylenebilir. Örneğin bizim, “Daima ya Güneş doğmuştur ya da gece vardır. Daima ya gece vardır ya da gündüz vardır.” şeklindeki sözümüz şu sonucu türetir: “Her ne zaman Güneş doğmuşsa gündüz vardır.”

Bu şüpheyeye yönelik cevap şöyledir: Râzî’nin “Burada kıyas, bunların iki gerçek önermesinden sadece ortaklık tam olmayan bir parçada olduğunda oluşur.” şeklindeki sözünden kasıt, bu ikisinden bizzat sonuç türen bir kıyasın yalnızca ortaklık tam olmayan bir parçada olduğunda oluşacağıdır. Fakat sizin zikretmiş olduğunuz şey sadece bitişik önermeler vasıtasıyla türetmektedir. Çünkü ilk öncüle şu gerekli olmaktadır: “Her ne zaman Güneş doğmuşsa gece var değildir.” İkinci öncüle ise şu gerekli olmaktadır: “Her ne zaman gece var değilse gündüz vardır.” Bu ise şu sonucu türetir: “Her ne zaman Güneş doğmuşsa gece vardır.” Birinci ifade, sonucu bizzât değil, yalnızca bilaraz şeklinde türetir.

Râzî şöyle dedi: **(Bunun sonuç türetme şartları, küçük öncülün olumlu ve bundaki ortak parçanın da olumlu olmasıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü biz “Akledilir olan şey ya madûm ya da madûm değildir ve madûm olmayan her şey ya zâtı gereği zorunlu ya da mümkündür.” dediğimizde bu, ortak parça kendisinde olumsuz olmakla birlikte şu sonucu türetir: “Akledilir olan şey ya madûmdur ya da ya zâtı gereği zorunlu veya zâtı gereği mümkündür.”

Bil ki şekillerin bu kısmında sonuç türeten dördüncü şekil değil, ilk üç şekildedir. Bunlar ise aşağıdaki gibidir.

Birinci Şeklin Modları

Birinci mod: Her B ya C’dir ya da D’dir ve her D ya H ya da R’dir, şu halde her B ya C’dir ya H’dir ya da R’dir.

İkinci mod: Her B ya C’dir ya da D’dir ve hiçbir zaman D ya H ya da R (-dir) değildir. Bu, şu sonucu türetir: Her B ya C’dir ya da H veya R olmayandır. Geri kalan ikisini de bu iki modla kıyas et.

فيه شك، وهو أن يقال هذا باطل كقولنا: ^١ «دائمًا إما أن تكون الشمس طالعة، وإما أن يكون الليل موجودًا، ودائمًا إما أن يكون الليل موجودًا أو النهار موجودًا» فإنه ينتج: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجودًا».

وجوابه: أن المراد من قوله: «فلا يتألف من الحقيقتين منهما قياس إلا إذا كانت الشركة في جزء غير تام» أنه لا ينعقد منهما قياس منتج بالذات إلا أن تكون الشركة في جزء غير تام، وما ذكرتموه إنما ينتج بواسطة المتصلات؛ فإن المقدمة الأولى يلزمها: «كلما كانت الشمس طالعة فالليل ليس بموجود»، [٣٥ ظ] والثانية يلزمها: «كلما كان الليل ليس بموجود فالنهار موجود» فينتج: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» فالقول الأول إنما ينتج النتيجة المذكور بالعرض لا بالذات.

قال: (وشرائط إنتاجه: أن تكون الصغرى موجبة والجزء المشترك فيه موجبًا). قلنا: لا نسلم،^٢ فإننا إذا قلنا: «إما أن يكون المعقول معدومًا أو لا معدومًا، وكل لا معدوم إما أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا» أنتج: «إما أن يكون المعقول معدومًا وإما أن يكون إما واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته»^٣ مع أن الجزء المشترك فيه سلبى.

واعلم أن المنتج في هذا القسم من الأشكال هو الثلاث الأولى دون الرابع؛

ضروب الشكل الأول:

الضرب الأول: كل "ب" إما أن يكون "ج" وإما أن يكون "د"، وكل "د" إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر" فكل "ب" إما أن يكون "ج" وإما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر".

والضرب الثاني: كل "ب" إما أن يكون "ج" وإما أن يكون "د"، وليس البتة شيء من "د" إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر" ينتج: كل "ب" إما أن يكون "ج" وإما أن يكون ليس إما "هـ" وإما "ر". وقس عليهما الباقيين.^٦

١ م: فقولنا.

٢ ص + فإننا نسلم

٣ ص - لذاته.

٤ قارن: مرادد المقاصد للأبهري، ١٢٨ و-١٣٦ ظ.

٥ ص - إما.

٦ ص: الباقي. | قارن: مرادد المقاصد للأبهري، ١٢٨ و-١٣٦ ظ.

İkinci Şeklin Modları

Birinci mod: Her B ya C olur ya da B olur. Hiçbir zaman H ya C ya da D’(-dir) değildir. Bu şu sonucu türetir: Hulfe indirgeme yoluyla hiçbir B H değildir.

İkinci mod: Hiçbir zaman B ya C ya da D’(-dir) değildir ve her H ya C’dir ya da D’dir şu halde hiçbir D H değildir. Geri kalanları da bu iki modla kıyasla.

Üçüncü Şeklin Modları

Birinci mod: Her B ya C’dir ya da D’dir ve her B ya H’dir ya B’dir; şu halde bazı C A’dır ve bazı D ise ya H’dir ya da R’dir. Aksi takdirde hiçbir zaman C ve D ya H ya da R’(-dir) değildir. Ayrıca biz bunu küçük öncüle eklediğimizde büyük öncülün yanlışlığı gerekli olur ki bu bir çelişkidir. Diğer modları da buna kıyas et.

Dördüncü şekil, sonuç türetmez. Çünkü biz, “Her B ya C’dir ya da D’dir ve her H ya D’dir ya da B’dir.” dediğimizde bundan bazı C’nin A olması gerekli olması gerekmediği gibi büyük öncülde konu olan büyük terimle nitelenmiş bazı D de gerekli olmaz. Dolayısıyla büyük terim ile küçük terimin birleşmesi gerekli olmaz ve böylelikle bu, sonuç türetmez.

[Yüklemliler ve Bitişik Önergelerden Bileşik Kıyas

Hakkındaki Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (Üçüncü tür, yüklemeler ile bitişik önermelerden oluşanlardır. Burada ortaklık eğer önbitişen ile beraber olursa bu, son derece uzak olmuş olur.) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü biz “Her ne zaman her C D olursa A B’dir; şu halde her D H’dir.” dediğimizde bu, şu sonucu türetir: “Bazen A B olduğunda her C H’dir.” Bu, bitişik önermenin döndürülmesiyle olur. Dolayısıyla bu, insan tabiatından uzak değildir.

ضروب الشكل الثاني

الضرب الأول: كل "ب" إما أن يكون "ج" وإما أن يكون "د"، وليس البتة شيء من "هـ" إما أن يكون "ج" وإما أن يكون "د" ينتج: لا شيء من "ب" "هـ" بالخلف/[٣٦و].

الضرب الثاني: ليس البتة شيء من "ب" إما أن يكون "ج" وإما أن يكون "د"، وكل "هـ" إما أن يكون "ج" وإما أن يكون "د" فلا شيء من "د" "هـ". قس عليهما الباقي.^١

ضروب الشكل الثالث

الضرب الأول: كل "ب" إما أن يكون "ج" وإما أن يكون "د" وكل "ب" إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ب" فبعض "ج" "أ" وبعض "د" إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر"، وإلا فليس البتة شيء من "ج" ولا من "د" إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر". ونضمه إلى الصغرى فيلزم كذب الكبرى، هذا خلف. وقس عليه سائر الضروب.^٢

وأما الشكل الرابع: فلا ينتج فإننا إذا قلنا: «كل "ب" إما أن يكون "ج" وإما أن يكون "د"، وكل "هـ" إما أن يكون "د" وإما أن يكون "ب"» فلا يلزم منه أن يكون بعض "ج" "أ" وبعض "د" موصوفاً بالأكبر الذي هو موضوع في الكبرى، فلا يلزم منه اجتماع الأصغر والأكبر، فلا يكون منتجاً.^٣

[الكلام على ما يتركب من الحملات والمتصلات]

قال: ([النوع] الثالث من الحملات والمتصلات: والشركة إن كانت مع المقدم فهو بعيد جداً). قلنا: لا نسلم؛ فإننا إذا قلنا: «كلما كان كل "ج" "د" ف"أ" "ب" وكل "ر" "د" "هـ"» ينتج: «قد يكون إذا كان "أ" "ب" فكل "ج" "هـ"» بعكس المتصلة فليس له بعد عن الطبع جداً.

١ قارن: مراد المقاصد للأبهري، ١٢٨ و١٣٦ ظ.

٢ م: "ر".

٣ م - بعض.

٤ قارن: مراد المقاصد للأبهري، ١٢٨ و١٣٦ ظ.

٥ م: "ر".

٦ قارن: مراد المقاصد للأبهري، ١٢٨ و١٣٦ ظ.

Râzî şöyle dedi: (**Şayet ortaklık, artbitişen ile yüklemli önerme ile beraber olursa bunda yüklemli ya büyük öncül olur ya da küçük öncül olur, eğer birincisi olursa burada bitişik önerme ya olumlu ya da olumsuz olacaktır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bitişik önermenin olumlu olması gerekiyor. Bunun olumsuzu ise levâzımından olumlu önerme vasıtasıyla sonuç türetir. Dolayısıyla söz konusu bu taksime gereksinim yoktur. İşte bu sabit olursa biz şunu deriz: Eğer ortaklık, yüklemli ile bitişik önermenin artbitişeni arasında olursa bu durumda bitişik önerme ya küçük öncül ya da büyük öncül kılınır. [i] Şayet bitişik önerme, küçük öncül kılınırsa bitişik önerme ister tümel olumlu olsun ister tikel olumlu olsun bunda dört şekil teşekkül eder. Örneğin bizi, “Her ne zaman A B olursa her C D olur ve her D ise H olur.” şeklindeki sözümüz şu sonucu türetir: “Her ne zaman A B olursa ve her C H olur.” İşte diğer şekil ve modları da buna kıyasla.[ii] Eğer bitişik önerme büyük öncül kılınırsa bunda da aynı şekilde dört şekil teşekkül eder. Örneğin “Her C D’dir ve her ne zaman A B olursa her D H’dir.” şeklindeki sözümüz şu sonucu türetir: “Eğer A B olursa her C H’dir.” İşte diğer şekil ve modları da buna kıyasla.

Eğer ortaklık yüklemli ile önbitişen arasında olursa bu durumda [i] eğer yüklemli büyük öncül kılınırsa bunun sonuçları tikel olur. Örneğin bizim “Her ne zaman her C D olursa A B olur ve her D H’dir.” şeklindeki sözümüz şu sonucu türetir: “Bazen A B olduğunda her C H’dir.” Bu, küçük öncülün döndürülmesiyle olur. Diğer şekil ve modları da buna kıyasla.[ii] Eğer yüklemli küçük öncül kılınırsa bu durumda bunun örneği şu şekilde olur: “Her C D’dir ve her ne zaman her D H olursa A B olur.” Bu, şu sonucu türetir: “A’nın B olduğu bazı durumlarda her C H’dir.” Bu, büyük öncülün döndürülmesiyle olur. Diğer şekil ve modları da buna kıyasla.

[Yüklemliler ve Ayrık Önergelerden Bileşik Kıyas Hakkındaki Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (**Dördüncü tür, yüklemli ve ayrık önergelerden oluşanlardır. Burada eğer yüklemli, küçük öncül olursa bu durumda tabiata yakın olan ilk şeklin yöntemi üzere olmalıdır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu kısımda sonuç türeten birinci ve üçüncü şekildir. Bu ikisinden her biri de tabiata son derece yakındır. [i] Birinci şeklin örneği şöyledir:

قال: (وإن كانت^١ مع التالي والحمليّة فإمّا أن تكون الحمليّة كبرى أو صغرى /
 [٣٦ظ] فإن كان الأوّل فإمّا أن تكون المتّصلة^٢ موجبة أو سالبة). قلنا: المتّصلة لا بدّ
 وأن تكون موجبة وأمّا السالبة: فإنّها تنتج بواسطة الموجبة التي هي من لوازمها، فلا
 فائدة في هذا التقسيم،^٣ وإذا ثبتّ هذا فنقول: إذا حصلت الشركة بين الحمليّة وبين
 تالي المتّصلة فإمّا أن يجعل المتّصلة صغرى أو كبرى، [أ.] فإن جعلت صغرى فسواء
 كانت المتّصلة موجبة؛ كليّة أو جزئية، فإنّه ينعقد فيه الأشكال الأربعة كقولنا: «كلّما
 كان "أ"، "ب" فكلّ "ج" "د" وكلّ "د" "هـ"» ينتج: «كلّما كان "أ"، "ب" فكلّ "ج" "هـ"»
 وقس عليه سائر الأشكال والضروب. [ب.] وإن جعلت كبرى انعقدت
 فيه^٤ الأشكال الأربعة أيضًا مثاله: «كلّ "ج" "د" وكلّما كان "أ"، "ب" فكلّ "د" "هـ"»
 ينتج: «كلّ "ج" "هـ" إن كان "أ"، "ب"» وقس عليه سائر الأشكال والضروب.

وإن كانت الشركة بين الحمليّة والمقدّم، فالحمليّة [أ.] إن جعلت كبرى كانت
 نتائجه جزئية مثل قولنا: «كلّما كان كلّ "ج" "د" ف"أ"، "ب" وكلّ "د" "هـ"» ينتج:
 «قد يكون إذا كان "أ"، "ب" فكلّ "ج" "هـ"» بعكس الصغرى. وقس عليه سائر
 الأشكال والضروب. [ب.] وإن جعلت صغرى كان مثاله هكذا: «كلّ "ج" "د" وكلّما
 كان كلّ "د" "هـ" ف"أ"، "ب"» ينتج: «كلّ "ج" "هـ"» في بعض الأحوال التي يكون
 فيها "أ"، "ب" بعكس الكبرى. وقس عليه سائر الأشكال والضروب.

[الكلام على ما يتركّب الحمليات والمنفصلات]

قال: / [٣٧و] (النوع) الرابع من الحمليات والمنفصلات: فإن كانت^٥ الحمليّة صغرى
 كان القريب من الطبع ما يكون على نهج [الشكل] الأوّل). قلنا: المنتج من هذا القسم هو^٦
 الشكل الأوّل والثالث، وكلّ^٧ واحدٍ منهما قريب من الطبع جدًّا. [أ.] مثال الشكل الأوّل:

- ١ م: كان.
- ٢ م: القضية.
- ٣ م: القسم.
- ٤ ص - المتّصلة موجبة.
- ٥ ص: وكلّ.
- ٦ م: فيه ينعقد.
- ٧ ص: كان.
- ٨ م - قلنا المنتج من هذا القسم هو.
- ٩ م: ونحو.

“Her C B’dir ve her B ya H ya da R’dir ve her C ya H ya da R’dir.” Diğer geri kalan modları da buna kıyasla. [ii] Üçüncü şeklin örneği ise şöyledir: “Her B C’dir ve her B ya H R’dir, şu halde bazı C ya H ya da R’dir.” Bu, küçük öncülün döndürülmesiyle olur. Diğer şekil ve modları da buna kıyasla.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer yüklemli, büyük öncül olursa bu ya tek bir önerme ya da birçok önerme olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Büyük öncülün tek bir önerme olması gerekiyor. Çünkü her ne zaman yüklemli, ayrı küçük öncülün zikredilmesinden sonra çoğalırsa buradaki kıyas, birçok kıyastan bileşik olur ki bizim sözümüz, bileşik kıyas değil, basit kıyas hakkındadır. Çünkü biz, “Her B ya C ya da D’dir ve her D H’dir.” dediğimizde bu ifade, şu sonucu türetir: “Her B ya C ya da H’dir.” Sonra yine biz “Her H R’dir.” dediğimizde bu, şu sonuç türetir: “Her D ya H ya da R’dir.”

[Bitişik ve Ayrı Önermelerden Bileşik Kıyas Hakkındaki Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Beşinci tür bitişik ve ayrı önermelerden oluşan şeydir. Şu halde ayrı önerme hakikî olduğunda bu durumda ortaklık ya tam parçada olur ya da tam olmayan parçada olur. Eğer birincisi olursa burada tabiata en yakın olan, bitişik önermenin küçük öncül; ayrı önermeninse büyük öncül kılınmasıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Aynı şekilde ayrı önerme küçük öncül kılındığında tabiata yakın olmuş olur. Çünkü biz, “Daima ya A B’dir ya da C D’dir ve her ne zaman C D olursa H R’dir.” dediğimizde bu, çok az bir düşünmeyle şu sonucu türetir: “Her ne zaman A B değilse H R değildir.” Çünkü küçük öncüle şu gerekli olmaktadır: “Her ne zaman A B değilse C D’dir; şu halde H R’dir.” Fakat bu sonuç yalnızca bitişik önerme vasıtasıyla hasıl olur ve dolayısıyla bu, bi’z-zât sonuç türetmez. Aynı şekilde ayrı önerme, büyük öncül olduğunda burada sonuç türeten, ortaklığın tam olmayan bir parçada olduğu şeydir.

«كلّ "ج" "ب" وكلّ "ب" إمّا أن يكون "هـ" وإمّا أن يكون "ر"، وكلّ "ج" إمّا أن يكون "هـ" وإمّا أن يكون "ر"». وقس عليه الضروب الباقية. [ب.] مثال الشكل الثالث: «كلّ "ب" "ج" وكلّ "ب" إمّا أن يكون "هـ" وإمّا أن يكون "ر" فبعض "ج" إمّا أن يكون "هـ" وإمّا أن يكون "ر"» بعكس الصغرى. وقس عليه الضروب الباقية. قال: (فإن كانت الحملية كبرى فإمّا^١ أن تكون قضية واحدة أو قضايا) إلى آخره. قلنا: الكبرى لا بدّ وأن تكون قضية واحدة؛ لأنّه متى تكثر الحمليات بعد ذكر^٢ الصغرى المنفصلة صار القياس مركّباً من الأقيسة، وكلامنا في البسيط دون المركّب؛ فإنّا إذا قلنا: «كلّ "ب" إمّا أن يكون "ج" وإمّا أن يكون "د" وكلّ "د" "هـ"» ينتج: «كلّ "ب" إمّا أن يكون "ج" وإمّا أن يكون "هـ"»، ثمّ إذا قلنا: «وكلّ "هـ" "ر"» ينتج: «كلّ "د" "هـ" وإمّا أن يكون "هـ" وإمّا أن يكون "ر"».

[الكلام على ما يتركّب المتصلات والمنفصلات]

قال: ([النوع] الخامس من المتصلات والمنفصلات: وليكن المنفصلة حقيقة والشركة إمّا في جزء تامّ أو غير تامّ فإن كان الأوّل فالأقرب إلى الطبع أن يكون / [٣٧ظ] المتصلة صغرى والمنفصلة كبرى).^٣ قلنا: المنفصلة إذا جعلت صغرى كان قريباً من الطبع أيضاً؛ فإنّا إذا قلنا: «دائماً إمّا أن يكون "أ" "ب" أو "ج" "د"، وكلّما كان "ج" "د" [ف"هـ" "ر"]^٤ فهي ينتج بأدنى تأمل: «كلّما لم يكن "أ" "ب" ف"هـ" "ر"»؛ لأنّ^٥ الصغرى يلزمها: «كلّما لم يكن "أ" "ب" ف"ج" "د"، فيكون "هـ" "ر"»؛ لكن هذه النتيجة إنّما تحصل بواسطة المتصلة فليس منتجاً بالذات، وكذا إذا كانت المنفصلة كبرى فالمنتج بالذات ما يكون الشركة فيه^٦ في جزء غير تامّ.

١ - ص - فإمّا.

٢ - ص: فإن.

٣ - م: ذكرى.

٤ - م - أن يكون "د" وكلّ "د" "هـ" ينتج كلّ "ب" إمّا أن يكون "ج" وإمّا.

٥ - م: "ب".

٦ - قارن: مراد المقاصد للأبهري، ١١٤-١١٦ ظ.

٧ - والمثبت من قبلنا.

٨ - م: إذن.

٩ - م - فيه.

Bitişik önerme ya küçük öncül ya da büyük öncül kılınır. Eğer bu, küçük öncül kılınırsa bu durumda ortaklık, ya ayrık önerme ile küçük öncülün artbitişeni arasında olur ya da ayrık önerme ile öncülünün önbitişeni arasında olur. [1] Eğer ortaklık, ayrık önerme ile küçük öncülün artbitişeni arasında olursa bu, ister artbitişen küçük öncülde ayrık olsun ister olmasın birinci ve üçüncü şekilleri türetir. Ancak eğer artbitişen, ayrık olursa bu durumda ikinci şekli türetir. [i] Birinci şeklin örneği şudur: “Her ne zaman A B olursa her C D’dir. Her D ise ya H ya da R’dir.” Bu, şu sonucu türetir: “Her ne zaman A B olursa her C ya H ya da R’dir.” [ii] İkinci şeklin örneği ise şudur: “Her ne zaman A B olursa her C ya H ya R’dir, ve hiçbir zaman T ya H’dir ya da R değildir.” Bu ise şu sonucu türetir: “Her ne zaman A B olursa hiçbir C T değildir.” [iii] Üçüncü şeklinde örneği şudur: “Her ne zaman A B olursa her D C olur ve her D ya H ya da R’dir.” Bu ise şu sonucu türetir: “Her ne zaman A B olursa bazı C ya H ya da R olur.” İşte buna her bir şekilde geri kalan diğer modları da kıyas et.

والمتمصلة إما أن يجعل صغرى أو كبرى فإن جعلت صغرى فالشركة إما أن تكون بين المنفصلة وبين تالي الصغرى أو بينها^١ وبين مقدمها^٢ فإن كان بينها^٣ وبين تالي الصغرى أنتج منه الشكل الأول والثالث سواء كان التالي في الصغرى منفصلة أو لم يكن، وأنتج الشكل الثاني إذا كان تاليها منفصلة. [أ.] مثال الشكل الأول: «كلما كان "أ"، "ب" فكل "ج" "د" وكل "د" إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر"» ينتج: «كلما كان "أ"، "ب" فكل "ج" إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر"». [ب.] مثال الشكل الثاني: «كلما كان "أ"، "ب" فكل "ج" إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر"»، وليس البتة شيء من "ط"؛ إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر"» ينتج: «كلما كان "أ"، "ب" فلا شيء من "ج" "ط"». [ج.] ومثال الشكل الثالث: «كلما كان "أ"، "ب" فكل "د" "ج" وكل "د" إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر"» ينتج: «كلما كان "أ"، "ب" فبعض "ج" إما أن يكون "هـ" وإما أن يكون "ر"». وقس عليه الضروب الباقية في كل شكل.

١ ص: بينهما.

٢ ص: مقدمهما.

٣ ص: بينهما.

٤ م + العام ولا شيء من "ب" "أ"، ما دام "ب" لا دائما ينتج لا شيء من "ج" "أ"، بالإطلاق العام وإلا فبعض "ج" "أ"، دائما، ولا شيء من "ب" "أ"، ما دام "ب" لا دائما، فبعض "ج" "أ"، دائما، ولا دائما، هذا خلف، ومع المشروطة العامة ينتج ممكنة عامة بالخلف، ومع المشروطة الخاصة ينتج مطلقة عامة لما مر في الكبرى العروة الخاصة.

قال: (الصغرى المشروطة العامة مع المشروطة الخاصة: النتيجة عرفة عامة).

قلنا: النتيجة مشروطة عامة، وذلك ظاهر، وكان هذا وقع من النتائج. واعلم أن إحدى المقدمتين بطريق الخلف، وقد ذكرنا ذلك في غير هذه الرسالة. قال في مختلطات الشكل الثالث: (جهة النتيجة هاهنا كهي في الشكل الأول).

قلنا: جهات النتيجة في هذا الشكل يخالف جهتها في الشكل الأول في مواضع كثيرة؛ فإن الصغرى الدائمة مع العرفية العامة تنتج دائمة في الشكل الأول وهاهنا تنتج مطلقة عامة إلى غير ذلك، وليس مراده من قوله: «النتيجة هاهنا كهي في الأول» أن النتائج هاهنا، فظهر من الأول بعد عكس الصغرى، وإذا كانت الكبرى كلية وبعد الإعراض إذا كانت جزئية.

قال في اختلاط الضروريات من الشكل الرابع: (أن الضرب الأول والثاني المنتجان للموجبة الجزئية ينتجان ممكنة عامة).

قلنا: هذا إنما يصح إن لو كان عكس الموجبة الضرورية ممكنة عامة، وقد بينا أن عكسها مطلقة عامة؛ فإن النتيجة هاهنا مطلقة عامة بعكس الترتيب، ثم عكس النتيجة.

قال: (وأما في الثاني بعكس الصغرى، فيكون القياس من صغرى ممكنة عامة وكبرى ضرورية).

قلنا: هذا سهو وقع من الناسخ؛ لأن الصغرى إذا عكست كانت ضرورية، فيكون القياس من ضروريتين.

قال في اختلاط المطلقة والضروري: (فليجعل الكبرى ضرورية فالضربان الموجبة الجزئية فالنتيجة منها ممكنة عامة).

قلنا: النتيجة فيها مطلقة عامة بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة.

قال: (فليجعل المطلقة كبرى فالمنتجان الموجبة الجزئية ينتج ممكنة عامة).

قلنا: ... (١).

قال في اختلاط الممكن والمطلق حيث جعل المطلق كبرى: (أما المنتج للسالبة الكلية فهاهنا ينتج ممكنة عامة إن كانت المطلقة منعكسة؛ لأن [الصغرى تدل على أن] الأصغر والأوسط لا يجتمعان؛ لكن الأكبر يمكن حصول الأوسط له فوجب إمكان خلو الأصغر عن الأكبر استدللا بإمكان المنافي على إمكان الانتفاء).

قلنا: لا نسلم بأنه لزم إمكان خلو الأصغر عن الأكبر؛ بل يلزم إمكان خلو الأكبر عن الأصغر، فلا يلزم من إمكان خلو الأكبر عن الأصغر إمكان خلو الأصغر عن الأكبر؛ لأن السالبة الممكنة لا تنعكس. (١) في نسخة م في هذا الموضع سقط.

[2] Eğer ortaklık, ayırık önerme ve küçük öncülün artbitişeni ile küçük öncülün önbitişeni arasında olursa birinci ve üçüncü şekli türetir. Ancak eğer ikisinin önbitişeni ayırık olursa ve sonuçlar tikel olursa ikinci şekli türetir. Birinci şeklin örneği şöyledir: “Her ne zaman C D olursa A B olur ve her D ya H ya da R olur.” Bu, şu sonucu türetir: “Bazen A B olduğunda her C ya H ya da R olur.” Bu, küçük öncülün döndürülmesi şeklinde olur. Geri kalanları ise buna kıyasla.

Eğer bitişik önerme büyük öncül kılınırsa burada ortaklık ya ayırık önerme ile büyük öncülün artbitişeni arasında olur ya da bu ikisi ile büyük öncülün önbitişeni arasında olur. [i] Eğer ortaklık, ayırık önerme ile [büyük öncülün] artbitişeni arasında olursa mutlak sûrette üç şekil türetir. Bunun dördüncü şekli türetme durumu ise bitişik önermenin artbitişeni yüklemli olduğunda gerçekleşir. Birinci şeklin örneği şu sözümüzdür: “Her C ya D ya da H’dir ve her ne zaman A B olursa her H ya D ya da T olur.” Bu, şu sonucu türetir: “A B olduğunda her C, ya D ya R olur ya da D, R olur ya da T olur.”. Diğer modları ve şekilleri de buna kıyas et.

[ii] Eğer ortaklık, ayırık önerme ile büyük öncülün önbitişeni arasında olursa bu, mutlak sûrette üç şekli türetir. Bunun dördüncü şekli türetmesi ise eğer bitişik önermenin önbitişeni yüklemli olursa olur. Birinci şeklin örneği şu sözümüzdür: “Her C ya D ya da H olur ve her ne zaman her H ya R ya da T olursa A B olur.” Bu, şu sonucu türetir: “A’nın B olduğu durumların bazısında her C ya R ya T olur.” Bu, büyük öncülün döndürülmesi şeklinde olur. Geri kalan diğer modları ve şekilleri de buna kıyasla.

Bu türün kitaplarda zikredilen şeylerinin düzenlenmesi ve birçok eklemelerin yapılması hususunu daha önce *Kitâbu’l-Merâsîd* isimli eserimde dile getirmiştım. Yine şartlı önermeler, önermelerin taksimi ve hükümleri ile modal önermelerin şekillerinin açığa çıkarılması hususunu ise daha önce *Keşfü’l-Hakâ’ik* isimli eserimde zikretmişim. Dolayısıyla kim, mantık ilminin bütününe görmek isterse bu esere müracaat etsin. En doğrusunu Allah bilir.

وإن كانت الشركة^١ بينها^٢ وبين مقدّم الصغرى ينتج الشكل الأول والثالث، وينتج الثاني إذا كان مقدّمهما منفصلة وكانت النتائج جزئية. مثال الشكل الأول: قولنا: «كلّما كان كلّ "ج" "د"، فـ"أ"، "ب" وكلّ "د" إمّا أن يكون "هـ" وإمّا أن يكون "ر"» ينتج: «قد يكون إذا كان "أ"، "ب" فكلّ "ج" إمّا أن يكون "هـ" وإمّا أن يكون "ر"» بعكس الصغرى. وقس عليه البواقي.

وإن جعلت المتّصلة كبرى فالاشتراك إمّا أن يكون بين المنفصلة وبين تالي الكبرى أو بينهما وبين مقدّم الكبرى [أ.]. فإن كان بينها وبين التالي^٣ فينتج منه الأشكال الثلاثة مطلقاً، ويُنتج الرابع بشرط أن يكون تالي المتّصلة حملية. مثال الشكل الأول: قولنا: «كلّ "ج" إمّا أن يكون "د" وإمّا أن يكون "هـ"، وكلّما كان "أ"، "ب" فكلّ "هـ" إمّا أن يكون "د" وإمّا أن يكون "ط"» ينتج: «كلّ "ج" إمّا أن يكون "د" وإمّا أن يكون "ر"» وإمّا أن يكون "د" "ر" وإمّا أن يكون "ط" إذا كان "أ"، "ب"». وقس عليه بواقي الضروب والأشكال.

[ب.] وإن كان الاشتراك بين المنفصلة وبين مقدّم الكبرى فينتج منه الأشكال الثلاثة مطلقاً، وينتج الرابع إذا كان مقدّم المتّصلة حملية. مثال الشكل الأول: قولنا: «كلّ "ج" إمّا أن يكون "د" وإمّا أن يكون "هـ"، [٣٨ظ] وكلّما كان كلّ "هـ" إمّا أن يكون "ر" وإمّا أن يكون "ط" فـ"أ"، "ب"» ينتج: «كلّ "ج" إمّا أن يكون "ر" وإمّا أن يكون "ط" في بعض الأحوال التي يكون فيها "أ"، "ب"» بعكس الكبرى. وقس عليه بواقي الضروب والأشكال.

وأما إصلاح المذكور في الكتب من هذا النوع مع زيادات كثيرة فقد سبق منّي في كتاب المراسد^٤، وأما ما أخرجته من الشرطيات وتقسيم القضايا وأحكامها واختلاطاتها فقد ذكرته في كتاب كشف الدقائق^٥ فمن أراد كمال صناعة المنطق فليرجع إليه، والله أعلم بالصواب.

١ تلك الجملة معطوفة على "فالشركة إمّا أن تكون بين المنفصلة وبين تالي الصغرى أو بينها وبين مقدّمها".

٢ ص: بينهما.

٣ ص: الثاني.

٤ ص: وكلّ.

٥ ص م + وإمّا أن يكون "د".

٦ وهذا الكتاب للأبهري، والاسم التام للكتاب هو: كتاب مرادد المقاصد، وقد ذكر الأبهري تلك التسمية في مقدّمة هذا الكتاب نفسه. وهو مشتمل على علم المنطق والطبيعي والإلهي. وقد حقّقنا هذا الكتاب على ثلاثة نسخ خطية موجودة، وقد طبع في دار جامعة ابن خلدون عام ٢٠٢٤. انظر: كتاب مرادد المقاصد للأبهري، ٢٥٤/١.

٧ وهذا الكتاب أيضاً للأبهري. الاسم التام للكتاب هو: كشف الحقائق في تحرير الدقائق. وتسمية هذا الكتاب من قبل الأبهري نفسه، وقد ذكر هذا الاسم في مقدّمة الكتاب. وهو مشتمل على علم المنطق والطبيعي والإلهي. وقد حقق وطبع هذا الكتاب. انظر: كشف الحقائق في تحرير الدقائق للأبهري، ص ٢٣٣-٢٣٤.

Burhâna Yönelik Eleştiriler

[Hadiyyâta Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Ay’ın şekillerinin Güneş’e olan uzaklığı ve yakınlığına göre değiştiği bilgisi, Ay’ın ışığını Güneş’ten aldığı bilgisini gerektirmektedir ve bu bilgi ise ya evvelî olur ya da evvelî olmaz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden eğer bu bilgi bedihî olmazsa bunun ilkelerden (mebâdi) sayılması mümkün değildir dediniz? Çünkü ‘ilkeler’den kasıt, ilimlerin (ulûm) ispatlarında kullanılan *yakinî öncüller*dir. Dolayısıyla bunun bedihî olmaması durumundan yakinî olmaması hususu gerekli olmaz.

[Mücerrebâta Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Hükemâ, tard ve aksin yakın/kesinlik ifade etmeyeceği konusunda ittifak etmiştir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Mücerrebât hususunda yakinî bilgi sırf tard ve döndürmeye dayanmaz. Aksine bu sadece akılda varsayılan *istisnâî kıyas*a dayanır. Şöyle ki şayet sakamonya otunun tabiatında ishal yapma mevcut olmasaydı bunun içilmesi durumunda sürekli veya çoğunlukla ishal olma durumu gerçekleşmezdi. Çünkü biz, aklın apaçıklığı yoluyla tesadüfî olan şeyin, sürekli veya çoğunlukla gerçekleşmeyeceğini biliriz. Artbitişen yanlış olduğu gibi önbitişen de yanlıştır.

Râzî şöyle dedi: **(Çünkü bunun varsayılması durumu dikkate alındığı bu, yakın ifade etmektedir. Fakat bu, apaçık şekilde bilinir değildir. Aksine buna bir delâlet gerekmektedir ve dolayısıyla bu, mutlak ilkelerden olmaz):** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine bunu ifade edilen şekilde olması yalnızca biz, mutlak ilkelerde bunların *evvelî* olmasını şart koştuğumuzda gerçekleşir. Fakat biz böyle bir şeyi şart koştuk. Dolayısıyla bunların ilkelerin dışına çıkması gerekli olmaz.

[Müşâhedâta Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Hükemâ, vehmiyyât ve meşhûrâtın olan birçok bilginin, evveliyât bilgileri kuvvetinde olduğunu ileri sürmüştür.)** Biz ise şöyle diyoruz: Vehmiyyât ve meşhûrâtın olan birçok bilginin, “evveliyât bilgileri kuvvetinde” oluşundan kasıt, bu bilgiler nefiste meydana geldiklerinde nefis,

الكلام على البرهان [الكلام على الحدسيات]

قال: (العلم بأن القمر لما اختلفت أشكاله^١ بحسب القرب والبعد من الشمس يقتضي أن يكون نوره مستفاداً منها إما أن يكون أولياً أو لا يكون) إلى آخره. قلنا: لم قلت إنّه إذا لم يكن أولياً لم يجز عدها من المبادئ؟^٢ وهذا لأن المراد من المبادئ هي "المقدمات اليقينية" التي يُستعمل في براهين العلوم، ولا يلزم من كونها غير أولية أن لا تكون يقينية.

[الكلام على المجربات]

قال: (لكنّ الحكماء اتفقت^٣ كلمتهم على أنّ الطرد/ [٣٩و] والعكس لا يفيد اليقين). قلنا: اليقين في المجربات لا يستند إلى مجرد الطرد والعكس، وإنما يستند إلى قياس استثنائيٍّ مقدّر في العقل، وهو أنّه: لو لم يكن الإسهال من طبيعة السقمونيا لما كان دائماً بدوام شربه ولا أكثر؛ لأننا نعلم ببديهة العقل أنّ الاتفاق لا تكون دائماً ولا أكثر، وبالتالي كاذب فالمقدّم كاذب.

قال: (ولأنّها بتقدير كونها مفيدةً لليقين؛ ولكن ذلك غير معلوم بالبديهة؛ بل لا بدّ فيه من الدلالة فلا يكون من المبادئ المطلقة). قلنا: لا نسلم، وإنما يكون كذلك إن لو شرطنا في المبادئ المطلقة أن تكون أولية، وليس كذلك، فلا يلزم خروجها عن أن يكون من المبادئ.^٤

[الكلام على المشاهدات]

قال: (زعم الحكماء أنّ كثيراً من الوهميات والمشهورات في قوّة الأوليات). قلنا: المراد من كونها "في قوّة الأوليات" أنّها إذا أوردت على النفس فالنفس^٥

١ وفي المطبوع: استعمل كلمة "تشكّلاته" بدلا من كلمة "أشكاله". انظر: الملخص للرازي، ص ٣٤٤.

٢ انظر: الملخص للرازي، ص ١٩٧.

٣ ص: أجمعت.

٤ قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١٧٠-١٧١؛ التلويحات اللوحية للسهوردي، ص ٨١؛ منتهى الأفكار للأهري، ص ١٥٤-١٥٥؛ تنزيل الأفكار للأهري، ص ٢٩-٣٠؛ مرصّد المقاصد، للأهري، ص ١٣٢-١٣٣ ظ.

٥ ص + هذه.

٦ ص: بالنفس.

evveliyyât bilgisi hakkında delil talep etmediği gibi bunlara ilişkin olarak da delil/burhân talep etmez. Ancak şu var ki nefis, hakkıyla bunlara yöneldiğinde bunların sırf konu ve yüklemeleri zihninin kesinliği hususunda yeterli olmamaktadır. Dahası zihin, ya bunların yanlışlığına hükmeder tıpkı vehmiyyât ve meşhûrâtın birçoğunda olduğu gibi ya da iki taraftan hiçbirine hükmetmez, tıpkı meşhûrâtın çoğunluğunda olduğu gibi.

[Vehmiyyâta Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Biz, aklın evveliyyât bilgilerinde olduğu gibi birçok şeyi kesinlediğini görmekteyiz, ancak bununla birlikte bu şeylerde kesinlik mümkün değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyin “Allah, örneğin Zeyd gibi bir şahsı bütün yönleriyle yaratmıştır.” şeklinde denilmeye muhtemel olduğunu kabul etmiyoruz, aksine bu ifade edilenin buna muhtemel olması, bu şey kendinde mümkün olduğunda olur. Şu halde siz neden bunun mümkün olduğunu ifade ettiniz? Çünkü bütün yönleriyle ortak olan iki şahsın varlığı muhaldir. Bunun nedeni ise bir ayrışma (imtiyâz) olmaksızın ikiliğin meydana gelmesinin imkânsız olmasıdır.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer burada evvelî öncüller bulunsaydı bunların terkihi ya sonucu gerektirecek şekilde mümkün olur ya da mümkün olmaz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden terkihin doğruluğuna dair bilgi, nazârî olduğunda ve zorunlu bilgilere dayandığında bu durumda bütün bilgilerin hasıl olacağını söylediniz? Ancak bunun gerekli olması yalnızca terkip mevcut olduğunda söz konusu olur. Zira terkihin doğruluğuna dair bilgi hasıl olmuşken terkihin hasıl olmaması mümkündür.

Râzî şöyle dedi: **(Bizim bir sayısının, ikinin yarısı olduğuna dair bilgi ile bunun hükmünde olan şeylerin zorunlu bilgi olduğuna dair destek aldığımızı farz et.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz ilimlerde kullanılan önermelerin “Bir, ikinin yarısıdır.” şeklindeki sözümüzün gücünde olmadığını kabul etmiyoruz.

لا تطلب البرهان عليها كما لا يطلب على الأوليات إلا أن النفس إذا التفتت إليها حق الالتفات لم يكن مجرد موضوعها ومحمولها كافيًا في جزم الذهن؛ بل يحكم إمّا بكذبها كما في الوهميات وكثير من المشهورات أو لا يحكم بأحد الطرفين كما في أكثر المشهورات.

[الكلام على الوهميات]

قال: (أنا نجد العقل جازمًا بكثير من الأمور كجزمه بالأوليات / [٣٩ظ] مع أن الجزم غير جائز فيها) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنه يحتمل أن يقال: أنه تعالى خلق شخصًا مثل زيد من جميع الوجوه، وإنما يحتمل ذلك إن لو كان ممكنًا في نفسه، فلم قلت إنّه ممكن؟^١ وهذا لأن وجود شخصين متشاركين من جميع الوجوه محال؛ لاستحالة حصول الاثنينية من غير الامتياز.

قال: (إنّه لو كان هناك مقدّمات أولية فإمّا أن يمكن^٢ تركيبها^٣ على وجه يلزم منه النتيجة أو لا يمكن) إلى آخره. قلنا: لم قلت إن العلم بصحة التركيب إن كان نظريًا واستند إلى الضروريات لزم حصول جميع العلوم؟^٤ وإنما يلزم ذلك إن لو كان التركيب موجودًا؛ وهذا لأن من الجائز أن يكون العلم بصحة التركيب حاصلًا، ولا يكون التركيب حاصلًا.

قال: (هب أنا نساعد^٥ [على أن العلم] بأن الواحد نصف الاثنين وما يجري مجراه علم ضروري) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أن تلك القضايا التي تستعمل في العلوم ليست في قوة قولنا: "الواحد نصف الاثنين".

١ انظر: الملخص للرازي، ٢٠١.

٢ ص: يكون.

٣ وفي المطبوع استعمل كلمة "تركيبها" بدلا من كلمة "تركيبها".

٤ انظر: الملخص للرازي، ٢٠٢.

٥ ص م: ساعدنا. | والمثبت من المطبوع. انظر: الملخص للرازي، ٢٠١.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer biz, iki türden her birisini akla sunduğumuzda bunlardan birini kesinleme, diğerini kesinleme gibi değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü biz, önermelerin, konuları ile yüklemelerini her iki tarafta da tasavvur ettiğimizde bu durumda iki türün birinde nisbetin husûlüne dair kesinlik, diğer türdeki husûlüne dair kesinlik gibi olurdu.

Râzî şöyle dedi: **(Mantıkçıların cumhuru, kesin inançla beraber olan yakîn hususunda ikinci bir inancı da itibara aldılar.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu hususta mantıkçılar şöyle demişlerdir: “Yakînî tasdik, bir şey hakkında onun öyle olduğuna ve bununla birlikte bu şeyin başka türlü değil, yalnızca bu şekilde olduğuna dair hükümdür.” Ayrıca mantıkçılar, bu hükümde teselsülün gerekli olmaması için başka bir şeyi de şart koşmadı. Dolayısıyla sizin zikretmiş olduğunuz şeyler burada tartışma konusu değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Sizin bu kitabınız birçok meselede hüküm verme konusunda tevakkufu da kapsamaktadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, eğer aklın eleştiri hususunda bu öncüllerden herhangi bir şeye tutunması halinde tevakkufun mümkün olmayacağını kabul etmiyoruz. Çünkü iki tarafın birinde delillerin terkiibinin *muğâlata* tarzında vaki olması mümkündür ve dolayısıyla bunun çözümü/tahlili güçlü bir fikre geresinim duyar. Şu halde bunun çözümü zor olur ve akıl, bu hususta meydana gelen galat açığa çıkıncaya kadar tevakkuf eder. İşte bu ifade edilenler, mantık kısmındaki sözün sonudur. Tevfik ve koruma yalnızca Allah’tandır.

قوله: (لو عرضنا كل واحدٍ من النوعين على العقل لم يكن الجزم بأحدهما كالجزم بالآخر) إلخ. قلنا: لا نسلّم؛ وهذا لأنّا إذا تصوّرنا موضوعات القضايا ومحمولاتها في كلا النوعين كان الجزم بحصول النسبة في أحد النوعين / [٤٠ و] مثل الجزم بحصولها في النوع الآخر.

قال: (جمهور المنطقيين اعتبروا في اليقين مع الاعتقاد الجازم^١ اعتقاداً ثانياً) إلى آخره. قلنا: المنطقيون قالوا: «إنّ التصديق اليقيني هو الحكم على الشيء بأنّه كذا مع أنّه لا يمكن أن يكون إلّا كذا»، ولم يشترطوا في ذلك الحكم شيئاً آخر حتّى يلزم منه التسلسل، فلا يتوجّه ما ذكرتموه.

قال: (إنّ كتابكم هذا يشتمل على التوقّف في كثير من المسائل) إلى آخره. قلنا: لا نسلّم أنّ العقل لو كان متمسكاً في القدح في شيء من تلك المقدمات لم يجز التوقّف؛ وهذا لأنّ من الجائز أن يكون تركيب الأدلّة في أحد الجانبين واقعاً على نهج مغالطتي فيحتاج تحليله إلى فكرة قويّة فيصعب تحليله في الحال فيتوقّف فيه العقل إلى أن يظهر الغلط الواقع فيه. هذا آخر الكلام في المنطق، وبالله التوفيق والعصمة.^٣

١ ص + من.

٢ ص: والجازم.

٣ م - إمّا أن يكون "هـ" وإمّا أن يكون "ر" ينتج كلّما كان "أ" "ب" فلا شيء من "ج" "ط"، ومثال الشكل الثالث... فيصعب تحليله في الحال فيتوقّف فيه العقل إلى أن يظهر الغلط الواقع فيه هذا آخر الكلام في المنطق وبالله التوفيق والعصمة. | قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١٦٨-١٦٩؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٨١-٨٣؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ١٩٩؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٥٤-١٥٥؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٢٨ ظ - ٢٩ ظ؛ مراد المفاصل للأبهري، ١٣٧ ظ - ١٣٩ و.

[2. HİKMET VE TABİAT KISMI]

[A. UMÛR-İ ÂMME İLE BUNUN HÜKMÜNDE VE TÜRÜNDE OLAN ŞEYLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLER]

Umûr-i Âmme’ye Yönelik Eleştiriler

[Vücûd ve Vücûdla Alakalı Meselelere Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Benim kendi varlığıma dair bilgim apaçıktır. Vücûd ise benim varlığımdan bir parçadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, hepsindeki *vücûd*un tek bir şey olduğunu kabul etmiyoruz. Zaten buna dair söz ileri gelecektir.

Râzî şöyle dedi: **(İki çelişğin birleşmeyeceği ve ortadan kalkmayacağına dair *evvelî tasdik*, bunun ‘yokluk’ (adem) ve ‘*vücûd*’tan birlikte soyutlanmasının imkânsız olduğuna ilişkin *tasdîktir*.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden *tasdik*, bu şeyin tasavvuru tarafından öncelendiğinde bunların tasavvurlarının bedîhî olduğunu söylediniz? Bunun gerekli olması yalnızca tasavvur, *tasdik*in mâhiyetine dâhil olduğunda gerçekleşir.

Eğer siz, “*tasdik*” ile konu ve yüklem tasavvuruyla birlikte hükümden hasıl olan *toplama* kastetmişseniz biz şunu deriz: Biz ‘toplam’ın bedîhî olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun bedîhî olabilmesi yalnızca vücûd, bedîhî olursa gerçekleşir ki zaten tartışma da ancak bu hususta vaki olmuştur.

Râzî şöyle dedi: **(Vücûdun kendisiyle tanımlanması muhal olduğu gibi kendi parçalarıyla tanımlanması da muhaldir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden eğer vücûdun parçaları vücûdlar olmazsa bunların birleşmesi durumunda vücûda zâit bir şeyin meydana gelmeyeceği ve böylece vücûdun vücûd olmayan bir şeyle özelleşeceğini söylediniz? Aksine vücûd, vücûd olmayan bir şeyden bileşik hale gelmiş olur. Peki o halde siz, neden bunun mümkün olmadığını söylediniz?

[القسم الثاني: قسم الحكمة والطبيعة]

[١. الكلام على الأمور العامة وما يجري مجراها ومجرى أنواعها]

الكلام على الأمور العامة

[الكلام على الوجود وما يتعلق به من المسائل]

قال: (علمي بوجودي بديهي، والوجود جزء من وجودي). قلنا: لا نسلم أن الوجود في الكل واحد، وسيأتي / [٤٠ ظ] الكلام عليه.

قال: (التصديق الأولي^١ بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ليس إلا التصديق بأنه يمتنع الخلو عن العدم والوجود) إلى آخره. قلنا: لم قلت إن التصديق إذا كان مسبوقاً بتصور هذا الأمر يكون تصوراتها بديهية؟^٢ وإنما يلزم ذلك إن كان التصور داخلياً في ماهية التصديق.

ولئن أردتم بـ"التصديق" المجموع الحاصل من الحكم مع تصور الموضوع والمحمول فنقول: لا نسلم أن المجموع بديهي، وإنما يكون كذلك لو كان الوجود بديهيًا، والخلاف ما وقع إلا فيه.^٣

قال: (تعريف الوجود بنفسه محال، وبأجزائه أيضًا) إلى آخره. قلنا: لم قلت بأن أجزائه إن لم تكن وجودات فعند اجتماعها لم يحصل زائد، فيكون الوجود مختصًا^٤ بما ليس بوجود^٥ بل يكون الوجود مركبًا عما ليس بوجود؟ فلم قلت إن ذلك غير جائز؟

١ وفي المطبوع: استعمل كلمة "البديهي" بدلا من كلمة "الأولي". انظر: الملخص للرازي، ص ٢٠٦.

٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٠٦-٢٠٧.

٣ قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٢٧٢؛ المباحث للرازي، ١١٢/١-١١٣؛ كشف الحقائق للآجري، ص ٢٤٢-٢٤٣؛ منتهى الأفكار للآجري، ص ١٧٣-١٧٦؛ تنزيل الأفكار للآجري؛ ٣٣ ظ؛ مراد المقاصد للآجري، ١٤٤ ظ؛ حكمة العين للكاتب، ص ٥٧-٥٩.

٤ ص: يكن.

٥ ص: وعند.

٦ وفي المطبوع كان المتن هكذا: «تعريف الوجود بنفسه محال وبأجزائه أيضا. لأنها إن كانت وجودات لزم توقف الشيء على نفسه. وإن لم تكن فعند اجتماعها إما أن لا يحصل زائد، فيكون الوجود مختصًا بما ليس بوجود أو يحصل فيكون هو الوجود، وتلك الأمور معروضة». انظر: الملخص للرازي، ص ٢٠٦.

٧ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٠٧.

Sen şöyle diyebilirsin: Bu parçalar ya vücûdlardır ya yokluklardır (ademât) ya da bazıları varlıklar iken bazıları da yokluklardır. Eğer birincisi olursa bu, bir şeyin kendisiyle tanımlanması olur ki bu, muhaldir. Eğer ikinci ve üçüncüsü olursa bu durumda ise vücûd, yoklukla ortak olmuş olur ki bu da muhaldir.

Biz buna yönelik şöyle deriz: Siz neden vücûdun sadece bununla sınırlı olduğunu söylediniz? Peki neden vücûdun bu parçaları, vücûd ile ademin hakikati gibi birbirinden farklı hakikatler olmasın ve bu parçaların birleşmesinden vücûdun hakikati gerekli olmasın? Şayet biz bunu kabul etsek bile, fakat neden tanım, dışarıdan olan bir şeyle olmasın?

Râzî şöyle dedi: **(Betim, mâhiyetin tasavvurunu ifade etmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Buna yönelik yanıt, mantık kısmında geçmişti.

Râzî şöyle dedi: **(Biz ‘mümkün’ü bir nedeni olan şey şeklinde tanımladığımızda bu durumda bu nedenin varlığını da kesinlemiş oluruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Peki siz neden vücûd, varlıklar arasında ortak olduğunda bu inancın ortadan kalkacağını söylediniz? Çünkü biz, kendinde muayyen olan ama aynıyla meçhul olan bir vücûdu tasavvur ederiz ve “kendinde vücûd” olarak kastedilen bu vücûd, bize göre, bu vücûdun mâhiyetinin kendisidir. Şu halde siz neden vücûd, [varlıklar arasında] ortak olmadığına diğer özelliklere dair inancın ortadan kalkması sebebiyle *kendinde muayyen vücûda* dair inancın ortadan kalkacağını söylediniz? Bilmez misin ki çünkü biz, ‘göz’ lafzının anlamlarından birisini vücûd olarak anladığımızda bu durumda kendinde muayyen olan bir ‘göz’e inanmış oluruz. Ayrıca bunun muayyen anlamlarının özelliklerine dair inanç ise bazısının diğeriyle ortadan kalmasıyla olur. Ancak bununla birlikte ‘göz’ün anlamının, diğer anlamları arasında ortak bir anlam olduğu gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Olumsuz aitt mefhûm, olumsuz olması itibariyle tek bir anlamdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz, bilakis bize göre olumsuzlama, vücûd lafzının ortak olması gibi muhtelif anlamlara söylenen *müşterek bir lafızdır*.

Râzî şöyle dedi: **(Hâricî varlığı hususunda şüphe edildiği durumda yedigen şeklin akledilmesi mümkündür.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifade edilen şey, hâricî vücûdun üçgenden akledilen mâhiyetten farklı olduğuna delâlet etmektedir.

فلئن قلت: إنّ تلك الأجزاء إمّا أن يكون وجودات أو عدمات أو بعضها وجودات وبعضها عدمات، فإن كان الأوّل فكان تعريف الشيء بنفسه، وهو محال، وإن كان الثاني والثالث فإنّ الوجود يكون^١ مشتركاً عن العدم، فهو محال.

قلنا: لم قلتّم إنّه منحصر^٢؟ ولم لا يجوز أن تكون تلك الأجزاء حقائق مغايرة كحقيقة الوجود والعدم، ويلزم/[١٤٠] من اجتماعها حقيقة الوجود؟ ولئن سلّمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يكون التعريف بالخارج؟

قوله: (بأنّ الرسم لا يفيد تصوّر الماهيّة). قلنا: الجواب عنه ما مرّ في المنطق.

قال: (إذا عرفنا أنّ الممكن له سبب جزمنا حينئذ بوجود ذلك السبب) إلى آخره. قلنا: لم قلتّم بأنّ الوجود لو لم يكن مشتركاً لزال ذلك الاعتقاد؟ وهذا لأنّنا نعتقد وجوداً ما معيّناً في نفسه مجهولاً بعينه،^٣ وذلك الوجود المعنويّ ”في نفسه“ نفس ماهيّة ذلك الوجود عندنا، فلم قلتّم إنّ الوجود لو لم يكن مشتركاً لزال اعتقاد وجود معيّن في نفسه؛ لزوال اعتقاد خصوصيّات أخرى؟ ألا ترى أنّا إذا علمنا أحد مفهومات لفظ ”العين“ وجوداً^٤ فإنّنا نعتقد عيناً ما معيّناً في نفسه، واعتقاد خصوصيّات مفهوماته المعيّنة بزوال^٥ بعضها ببعض، ومع هذا لم يلزم أن يكون مفهوم العين معنى مشتركاً بين سائر مفهوماته.

قال: (مفهوم السلب مفهوم واحد من حيث إنّه سلب). قلنا: لا نسلم؛ بل ”السلب“ عندنا لفظ مشترك يُقال على مفهومات مختلفة كما أنّ الوجود لفظ مشترك^٦.

قال: (إنّه^٧ يصحّ تعقّل المسبّع عند الشكّ في وجوده الخارجي). قلنا: هذا يدلّ على أنّ الوجود الخارجي مغاير للماهيّة/[١٤١ظ] المعقولة من المثلث؛

١ - يكون، صح هامش.

٢ نظر: الملخص للرازي، ص ٢٠٦.

٣ ص: «تقدير». | والمثبت من قبلنا.

٤ نظر: الملخص للرازي، ص ٢٠٧.

٥ م - الكلام على الأمور العامة قال علمي بوجودي بديهيّ والوجود جزء من وجودي... ألا ترى أنّا إذا علمنا أحد مفهومات لفظ العين وجوداً.

٦ م: يزول.

٧ قارن: مراد المقاصد للأبهري، ١٤٤ ظ.

٨ م - أنه.

٩ م: مع.

Fakat neden bundan, hâricî vücûdun hâricî mâhiyetten farklı olduğu gerekli olsun? Çünkü biz, hâricî vücûdun, onun akledilir mâhiyetinden ve aynı şekilde mâhiyetin kendisinden de farklı olduğunu kabul ediyoruz.

Biz bu hususta şöyle diyoruz: Hâricî vücûd, hâricî mâhiyetin kendisidir. Fakat sizin zikrettiğiniz şey, buna işaret etmemektedir. Aynı şekilde biz; vücûdun, mâhiyetin kendisi olmadığına delâlet eden diğer ihtimaller hakkında bu şekilde söylüyoruz.

Buna yönelik cevap ise şöyle dememizdir: Biz, vücûdun hâricî mâhiyetten farklı olduğunu iddia etmiyoruz aksine biz, zikrettiğimiz nedenden dolayı hâricî vücûdun, kendisi olması itibarıyla mâhiyetin kendisinden farklı olduğunu iddia ediyoruz.

Biz şöyle diyoruz: Vücûd, hâricî mâhiyetin kendisidir. Çünkü eğer vücûd, hâricî mâhiyete zâit olsaydı bu durumda mâhiyetin, hâricî vücûdun hüviyeti dışında bir hüviyeti olurdu ve ortada birbirini gerektiren iki tane hüviyetin varlığı söz konusu olurdu. Böylece birbirini gerektiren her iki şeyden biri diğerine mahal olursa bunlardan birisinin, diğeri için illet olması gerekirdi. Aksi takdirde bu ikisinden bir *bileşik* (mürekkeb) hasıl olmaz. [i] Eğer vücûd, mâhiyet için illet olursa bu durumda vücûd, mâhiyetten önce olurdu ve bu durumda ise bir şeye ilişkin vücûdun, bu şeyden önce olması gerekir ki bu, muhaldir. [ii] Eğer mâhiyet, vücûd için illet olursa bu durumda ise *mümkünün vücûdu*, mâhiyetin nedenlisi olacaktır. Fakat illetin, varlık açısından malûlden önce olması gerekir. Aksi takdirde mâhiyetin varlığının, kendi vücûdundan önce olması gerekecektir ki bu, muhaldir.

Hükemânın görüşünün özeti ise şudur: Hâricî vücûd, mâhiyetin kendisinden farklıdır. Yine hâricî vücûd, hâricî mâhiyetin kendisidir (ayn) ve bu ikisi sadece akılda birbirinden farklıdır/ayrıdır. Çünkü birçok şey hâricîte birleşik/aynı iken akılda birbirinden farklı olabilir. Nitekim musannif Râzî'nin kendisi de zihnî ve hâricî terkip arasındaki fark bahsinde bunu itiraf etmiştir.

Sen itiraz kabilinden şunu diyebilirsin: Hükemânın görüşünden meşhur olan, *mevcûdâtın* tamamının vücûd hususunda ortak olduğudur. Eğer vücûd, hâricî mâhiyetin kendisi olursa bu durumda vücûd, nasıl [diğer mevcûdâtla] ortak olabilir?

ولكن لماذا يلزم من هذا أن يكون الوجود الخارجي مغايراً للماهية الخارجية؛ فإننا نسلم أن الوجود الخارجي مغاير للماهية المعقولة له^١ ولنفس الماهية أيضاً.

ونقول: أن الوجود الخارجي نفس الماهية الخارجية، وما ذكرتموه^٢ لا يدل على ذلك، وهكذا نقول في سائر الوجوه الدالة على كون الوجود ليس نفس الماهية.

والجواب عنه أن نقول: إننا لا ندعي أن الوجود مغاير للماهية الخارجية؛ بل ندعي أن الوجود الخارجي مغاير لنفس الماهية من حيث هي لما ذكرناه.

ونقول: أن الوجود نفس الماهية الخارجية؛ لأنه لو كان زائداً عليها في الخارج لكان للماهية هوية في الخارج غير هوية الوجود في الخارج، ويكون الهويتان متلازمتين^٣ في الخارج، وكل متلازمتين صار أحدهما محلاً للآخر فلا بد وأن يكون أحدهما علّة للآخر، وإلا لما حصل منهما مركّب واحد، فإن كان الوجود علّة للماهية كان متقدّماً على الماهية، فيكون الوجود العارض للشيء متقدّماً على ذلك الشيء، وهو محال، وإن كانت الماهية علّة للوجود كان وجود الممكن معللاً للماهية، والعلّة يجب تقدّمها على المعلول بالوجود، فيلزم وجود الماهية قبل وجودها، [٤٢و] وهو محال.

فالحاصل من مذهب الحكماء: أن الوجود الخارجي مغاير لنفس الماهية فهو عين الماهية الخارجية، وهما متغايران في العقل؛ لأن كثيراً من الأشياء قد يكون متّحدة في الخارج، ومتغايرة في العقل على ما اعترف به المصنّف في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي^٤.

فإن قلت: إن المشهور من مذهب الحكماء أن الموجودات كلّها متشاركة في الوجود، فإن^٥ كان الوجود نفس الماهية الخارجية فكيف يكون مشتركاً؟

١ م - له.
٢ نظر: الملخص للرازي، ص ٨٠٢.
٣ م: متلازمين.
٤ م: وكان.
٥ م: فإن.
٦ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٢٥؛ قارن: الشفاء (الإثبات) لابن سينا، ٢٩/١؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٨٨؛ المباحث للرازي، ١٠٦/١-١١٢؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٤١-٢٤٢؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٧١-١٧٢؛ تنزيل الأفكار للأبهري؛ ٣٣-٣٤؛ مرصّد المقاصد للأبهري، ١٤٤؛ حكمة العين للكاتب، ص ٥٥-٥٧.
٧ ص: فإذا.

Biz buna yönelik söyle deriz: Onların “Vücûd, bütün mevcûdât arasında ortaktır.” şeklindeki sözlerinde kasıt, mevcutların a’yânda varlığı olmayan *genel vücûd* hususunda akılda ortak olduğudur.

Râzî vücûdun mâhiyete dâhil olduğu iddiasının iptali konusunda şöyle dedi: (**Şayet vücûd, mâhiyete dâhil olsaydı bu durumda vücûdun, zâtî-lerin en geneli olması gerekirdi ve dolayısıyla Zorunlu varlık’ın mümkün-ünden ayrışması, bir mukavvim unsurla olmuş olacaktı.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun gerçekleşmesi sadece eğer vücûd, Zorunlu varlık’ın hakikatine dâhil olsaydı olurdu. Peki vücûdun, mümkün varlıkların hakikatine dâhil olmasının yanı sıra Zorunlu varlık’ın mâhiyetinin kendisi olması neden mümkün olmasın? Zaten bu konu ileride gelecektir.

Râzî şöyle dedi: (**Eğer vücûd, kendi altındaki şeylere bir mukavvim unsur olsaydı.**) Biz ise şöyle diyoruz: Peki o halde siz neden eğer vücûd, konudan müstağni olsaydı arazın da cevher olacağını söylediniz? Arazın konuya muhtaç alması ve parçasının da konudan bağımsız olması neden mümkün olmasın? Ancak bunun olması sadece eğer toplam olması itibarıyla toplamın ihtiyaç duymasından, toplamın her bir parçasının konuya gereksinim duyması gerekli olsaydı mümkün olurdu. Peki siz neden bunun böyle olduğunu söylediniz?

Râzî şöyle dedi: (**Vücûd olması bakımından el-Bârî’nin vücûdu ya mümkünlerin vücûduna eşittir ya da değildir.**) Biz ise şöyle diyoruz: O’nun vücûdu, mümkünlerin vücûduna neden eşit olmasın? Vücûdun varlıklar arasında ortak olduğuna delâlet eden ihtimallere gelince bunların iptali konusu daha önce geçmiştir. Fakat eğer biz bu ifade edileni kabul etsek bile peki siz neden vücûd iki kayıttan birisiyle nitelenmesinin yalnızca bir illetle olduğunu ve dolayısıyla O’nun *vücûdunun* soyutlanmasının bir illetle olduğunu söylediniz? Aksine vücûdun soyutlanması bir illetle olur. Vücûd, Zorunlu varlık’a ait olan *şahsî vücûddan* farklıdır. Dolayısıyla vücûdun soyutlanmasının bir nedene dayandırılmasından, şahsî vücûdun nedene dayandırılması gerekli olmaz. Bunun sebebi ise vücûdun soyutlanmasının nedeninin, *şahsî vücûd* oluşudur. İşte bundan dolayı vücûda nispetle soyutlanmanın olması bir illetle olurken şahsî vücûda nispetle de bir illetle olmaz, aksine zâtî gereği olur. İşte bu çözümlemeyle diğer ibareye yönelik sorun da açığa kavuşmuş oldu.

قلنا: المراد من قولهم: «إنَّ الوجود مشترك بين الموجودات كلها» أنَّها في العقل متشاركة في الوجود العام الذي لا وقوع له في الأعيان.

قال في إبطال كون الوجود داخلاً [في الماهية]: (لو كان كذلك لكان أعم الذاتيات فيكون امتياز الواجب عن الممكن بفصلٍ مقوم). قلنا: لا نسلم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان داخلاً في حقيقة واجب الوجود، ولم لا يجوز أن يكون داخلاً في حقيقة الممكنات، ويكون نفس ماهية واجب الوجود؟ وسيأتي الكلام فيه.

قال: (لو كان الوجود مقوماً للأمور المندرجة) إلى آخره. قلنا: لم قلت إنَّ لو كان غنياً عن الموضوع لكان العرض جوهراً؟^١ ولم لا يجوز أن يكون العرض / [٤٢ ظ] محتاجاً إلى الموضوع، ويكون جزؤه غنياً عن الموضوع، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لزم من افتقار المجموع من حيث هو مجموع إلى الموضوع افتقار كلِّ جزءٍ منه إلى الموضوع لم قلت إنَّه كذلك؟^٢

قال: (وجود الباري إمَّا أن يكون مساوياً لوجود الممكنات في كونه وجوداً [أو لا يكون]) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن لا يكون مساوياً؟ وأمَّا الوجوه الدالة على كون الوجود مشتركاً فقد سبق إبطالها، ولئن سلّمنا ذلك؛ ولكن لم قلت إنَّ الوجود إذا لم يتّصف بأحد القيدتين إلّا بعلة، فيكون تجرّد وجوده بعلة؟^٣ بل يكون تجرّد الوجود بعلة، والوجود مغاير للوجود الشخصي الذي لواجب الوجود، فلا يلزم من استناد تجرّد الوجود إلى سبب استناد تجرّد الوجود الشخصي^٤ إلى السبب؛ لجواز أن يكون سبب^٥ تجرّد الوجود هو "الوجود الشخصي"، فيكون التجرّد بالنسبة إلى الوجود بعلة^٦، وبالنسبة إلى الوجود الشخصي لا يكون بعلة؟^٧ بل يكون لذاته؛ وبهذا تبين الإشكال على العبارة الأخرى.

١ ص: والعام.

٢ م: أنه.

٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٠٩.

٤ قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٢٧٢؛ المباحث للرازي، ١١٢/١-١١٣؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٤٢-٢٤٣؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٧٣-١٧٦؛ حكمة العين للكاتب، ص ٥٧-٥٩؛ تنزيل الأفكار للأبهري؛ ٣٤-٣٥؛ مراد المقاصد للآبهري، ١٤٦و.

٥ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٠.

٦ ص: الشخص.

٧ م - سبب.

٨ ص: لعل.

٩ ص: لعل.

Râzî şöyle dedi: (**Zorunlu varlık'ın hakikati insanlar için akledilir değildir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü O'nun hakikatinin *sırf vücûd* (el-vücûdü's-sırf) olduğuna inanan bir kimsenin O'nun hakikatinin tasavvur edilebilir olduğuna inanması gerekir.

Râzî şöyle dedi: (**Vücûdun vücûbu, izâfî bir şeydir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine *vücûdun* vücûbu, varlığı ve hakikati tek bir şey olup aralarında bir farklılık söz konusu değildir.

Râzî şöyle dedi: (**Eğer O'nun hakikati, olumsuz bir kayıtla kayıtlanmış vücûd olsaydı bu durumda O'nun müessir oluşu ya sırf O'nun mevcut oluşudur ya da.**) Biz ise şöyle diyoruz: Neden O'nun müessir oluşu, *müşahhas muayyen vücûdla* olmasın? Nitekim bu, vücûdun kendisinden farklı bir şeydir.

Râzî şöyle dedi: (**Vücûd olması bakımından diğer vücûdlarla ortak oluşuyla birlikte eğer O'nun, vücûd dışında bir hakikati olsaydı bu durumda mevcut mümkünlerden her birisinin el-Bârî'ye ait zâtın benzeriyle nitelenmesi gerekecekti.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz mevcut mümkünlerden her birisinin el-Bârî'ye ait zâtın benzeriyle nitelenmesinin gerekli olacağını kabul etmiyoruz. Çünkü el-Bârî'nin zâtı, *müşahhas muayyen vücûddur* ve bu, mümkünlerin bir niteliği olamaz. Aksine mümkünlerin sıfatı olan şey, vücûd türü hususunda ortak olan başka vücûdlardır. Sen bunu öğrendiğinden hakikatin üstündeki örtü de kaldırılmış oldu.

Bu hususta biz şunu diyoruz: Vücûdun tek bir tabiat olması ve bazı fertlerinin soyut ve zâtı gereği zorunlu; bazısının ise mâhiyete ilişik olması mümkündür. Çünkü eğer vücûd bu şekilde olursa bu durumda mâhiyetten soyut vücûd ya vücûdun tabiatına zait bir müşahhasla beraber olacaktır ya da olmayacaktır.

[i] Eğer mâhiyetten soyut vücûd, vücûdun tabiatına zait bir müşahhasla beraber olursa bu vücûd, zâtı gereği mümkün olur. Çünkü bu vücûd, tabiat gereksinim duyan bir niteliktir ve dolayısıyla buna bir illet gerekmektedir. Bunun illeti ise ya vücûdun tabiatıdır ya da ayrık bir sebeptir. Eğer bu illet, vücûdun tabiatı olursa bu durumda *şahsın*, tabiatın gereği olması gerekir ki bu, bir çelişkidir. Eğer bu illet, ayrık bir sebep olursa bu durumda zâtı gereği Zorunlu varlık, kendi hüviyetinin karar kılması konusunda bir *ayrık nedene* gereksinim duymuş olur ki bu, muhaldir.

قوله: (بأن حقيقة واجب الوجود غير معقولة للبشر) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ فإن من يعتقد أن حقيقته هي الوجود الصرف فلا بد وأن يعتقد أن حقيقته متصورة.

قال: (وجوب الوجود أمر / [٤٣و] إضافي) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ بل وجوبه ووجوده وحقيقته شيء واحد لا تغاير فيها.

قال: (لو كان حقيقته الوجود المقيّد بقيد سلبي لكان لا يخلو إما أن يكون مؤثريته مجرد كونه موجوداً) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن يكون مؤثريته^١ بالوجود المعين المشخص؟ وذلك مغاير لنفس الوجود.

قال: (لو لم يكن له حقيقة سوى الوجود وهو في كونه وجوداً مشاركاً لسائر الوجودات لزم أن يكون كل واحد واحد من الممكنات الموجودة موصوفاً بمثل ذات الباري) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنه يلزم أن يكون كل واحد من الممكنات الموجودة موصوفاً بمثل ذات الباري؛ وهذا^٢ لأن ذات الباري هو الوجود المعين المشخص، وذلك لا يصير صفة^٣ للممكنات؛ بل الذي يصير صفة للممكنات وجودات أخرى مشاركة في نوع الوجود. فإذا عرفت هذا فكشف الغطاء عن الحق.

ونقول: إنه لا يجوز أن يكون الوجود طبيعة واحدة، ويكون بعض أفرادها مجرداً واجباً بذاته، وبعضها عارضاً للماهية؛ لأنه لو كان كذلك فإما أن يقترب بالوجود المجرد عن الماهية مشخص زائد على طبيعة الوجود أو لا يقترب.

[أ.] فإن اقترن به كان ممكناً لذاته؛ لكونه صفة محتاجة إلى الطبيعة فلا بد له من علّة، وعلّته إما أن يكون هي^٤ طبيعة / [٤٣ظ] الوجود أو سبب منفصل، فإن كان طبيعة الوجود كان الشخص لازماً للطبيعة، هذا خلف، فإن كان سبباً منفصلاً كان الواجب لذاته محتاجاً في تقرر هويته^٥ إلى سبب منفصل، وهو محال.

١ - مجرد كونه موجوداً إلى آخره قلنا لم لا يجوز أن يكون مؤثريته.

٢ - هذا.

٣ - صفة.

٤ - أن يقول.

٥ - ص: الوجود.

٦ - م: هوية.

٧ - م: ماهيته.

[ii] Eğer mâhiyetten soyut vücûd, kendisine zâit olan bir müşahhasla beraber bulunmazsa bu durumda bunun soyutlanması ya kendi zâtıyladır ya da ayrık bir sebeptir. Eğer bunun soyutlanması kendi zâtıyla olursa bu durumda her vücûd, soyut olmuş olur. Şayet bunun soyutlanması ayrık bir sebeple olursa bu durumda ise bunun hüviyetinin husûlü, ayrık bir sebeple bağlı olmuş olur. Bu durumda ise zâtı gereği “Zorunlu varlık”, zâtı gereği zorunlu olmamış olur ki bu, bir çelişkidir.

Biz şunu diyoruz: Mümkünlerin vücûdunun, hâricî mâhiyetlerinin aynısı olduğuna ilişkin beyanda zikrettiğimiz şeyden dolayı ve meşhur burhândan dolayı neden Zorunlu varlık’ın vücûdu bir mâhiyete ilişmesin? Buna istinaden söyle demek gerekir: Vücûd, dış gerçeklikte bütün mevcûdât arasında bir ortak tabiat değildir. Aksine mümkünlerin vücûdu, a’yânda mâhiyetlerin kendisidir. Şayet bu akılda hasıl olursa akıl, bunu mâhiyet ve genel vücûd şeklinde ayrıştırır. Fakat el-Bârî’nin mâhiyeti böyle olmayıp akılda sadece *salt vücûd* olarak taksim edilebilir. Çünkü O’nun mâhiyeti eğer vücûd ve mâhiyet şeklinde bölünseydi bu durumda O’nun tümel bir mâhiyetinin olması gerekirdi. Her tümel mâhiyet ise zâtı gereği kendisi için sonsuz tikellerin olmasını imkânsız kılmaz. Bu durumda O’nun bu tümel mâhiyeti de zâtı gereği kendisi için sonsuz tikellerin olmasını imkânsız kılmaz. Dolayısıyla bu tikellerden herhangi bir şeyin, mâhiyetin kendisi için varlığı gerekmez. Bunun nedeni ise *müreccih* olmaksızın *tercih*in imkânsız olmasıdır. Eğer mâhiyetin kendisi için bir şeyin varlığı, bu tikellerden bileşik olursa bu durumda zâtı gereği Zorunlu varlık, mâhiyetinin kendisiyle zorunlu olmamış olurdu ki bu, bir çelişkidir.

Râzî şöyle dedi: ([Sizin zikretmiş olduğunuz şeyler hakkında] bir tartışma söz konusu değildir ancak sizin “İlletin, varlık bakımından mâlûlden önce olması zorunludur.” şeklindeki sözünüz tartışmalıdır.) Biz ise şöyle diyoruz: Bu, zâtı gereği açık ve akılda karar kılmış bir öncül olduğundan bunu reddetmek mümkün değildir.

[ب.] وإن لم يقترن به مشخّص زائد فتجرّده^١ إمّا أن يكون بذاته أو بسبب منفصل، فإن كان بذاته كان كلّ وجودٍ مجرّداً، وإن كان بسبب منفصل كان حصول هويّته متوقّفاً على سبب منفصل، فلا يكون الواجب لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

ونقول: إنّه لم لا يجوز أن يكون وجود البارئ عارضاً لماهيّة لما ذكرنا في بيان أن وجود الممكنات نفس ماهيّاتها الخارجيّة، وللبرهان المشهور،^٢ فتعيّن أن يقال: إنّ الوجود ليس طبيعة مشتركة بين جميع الموجودات في الأعيان؛ بل وجود الممكنات نفس الماهيّات في الخارج، وإذا حصلت في العقل فصلها العقل إلى ماهيّة ووجودٍ عامّ، ولا كذا لك ماهيّة البارئ فإنّها لا تنقسم في العقل إلّا إلى الوجود المحض؛ إذ لو^٣ انقسمت إلى ماهيّة ووجودٍ لكان له ماهيّة كلّيّة، وكلّ ماهيّة كلّيّة فإنّها لا تمنع لذاتها أن تكون لها جزئيات إلى غير النهاية، فتلك الماهيّة لا تمنع لذاتها أن تكون لها جزئيات إلى غير النهاية، فلا يجب وجود شيءٍ من تلك / [٤٤و] الجزئيات لنفس الماهيّة؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجّح، وإذا تركّب وجود شيءٍ من تلك الجزئيات لنفس الماهيّة.^٤

قال: (لا نزاع [في شيءٍ ممّا ذكرتموه] إلّا^٥ في قولهم: "إنّ العلة يجب تقدّمها على المعلول بالوجود") إلخ. قلنا: هذه مقدّمة بيّنة بذاتها مقرّرة^٦ في العقل، فلا سبيل إلى إنكارها.

١ ص: تجرّده.

٢ جملة "وللبرهان المشهور" معطوفة على "لما ذكرنا".

٣ ص: به.

٤ ص: ولكان.

٥ م + إمّا.

٦ م - لاستحالة الترجيح بلا مرجّح وأنّ المركب وجود شيءٍ من تلك الجزئيات لنفس الماهيّة. | قارن: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ١/٤٧ -

٤٩؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٢٠٤-٢٠٥؛ المباحث للرازي، ١/١٢٠-١٣٠؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٤٣-٢٤٨؛

منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٧٦-١٧٩؛ تنزيل الأفكار للأبهري؛ ٣٤-٣٥؛ مرآة المقاصد للأبهري، ١٤٦ ط.

٧ ص - إلّا.

٨ ص: مفردة.

Râzî şöyle dedi: (**Mümkünlerin mâhiyetleri vücûdlarını kabul edici niteliktedir. Kabul edicinin (kâbil), kabul edilenden (makbûl) önce olması gerekir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Kabul edici, hâriçte eğer kabul edilen için mahal olursa önce olmuş olur. Mâhiyetin a’yânda kendisine ait bir sûretin olmasının mümkün olması anlamında mâhiyet de vücûdu kabul edicidir. Dolayısıyla mâhiyetin vücûdu, a’yânda mâhiyetinin kendisidir ve dolayısıyla mâhiyetin, *vücûd*dan önce olması gerekmez.

Râzî şöyle dedi: (**Mâhiyetin parçaları, mâhiyetin kendi *kvâmı*/varlığı için illettir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Evet bu, denildiği gibidir; fakat siz neden parçanın varlık bakımından mâhiyetten önce olmayacağını söylediniz? Halbuki parçanın mâhiyetten önce olması akılda karar kılmış bir ilkedir. Çünkü biz, eğer parçanın bir varlığı karar kılmamış olsaydı mâhiyetin de varlığının karar kılmasının imkânsız olduğunu zorunlu olarak biliriz.

Râzî şöyle dedi: (**Mâhiyet, imkânı gerektirmektedir.**) Biz ise şöyle diyoruz: İmkân bir *zihnî itibar* olup, hâricî değildir. Bu sözün incelemesi zaten ileride gelecektir.

Râzî şöyle dedi: (**Hakkında sübûtî bir nitelikle hükmedilen şeyin sâbit olması gerekmektedir.**) Râzî devamında ise şöyle dedi: (**Vücûd, bir *sübûtî nitelik* olup mâhiyet için husûle gelmesi, mâhiyetten önce hasıl olmasını gerektirmez.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bunun bir anlam ifade etmesi ancak eğer vücûd hâriçte hâricî mâhiyete farklılık arz etseydi olurdu. Râzî’nin zikretmiş olduğu şüphelere gelince bunlar, iddia edilen şeye yönelik olarak ileri sürülemez. Çünkü aklın, hakkında hâriçte vücûdî bir sıfatla nitelenir olduğuna hükmettiği şeyin hâriçte mevcut olması gerekir. Râzî’nin burada zikretmiş olduğu şey de bu türden/kabilden bir şeydir. Zira bu, zihnî ma’kûl hakkında zihnî itibarlarla hükmetmektir. Dolayısıyla bu, hâriçte sâbit olan bir mahali gerektirmez. Bu sorulara cevap vermeye başlamak, onu kabul etmekten uzaktır.

Râzî şöyle dedi: (**Bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesinin anlamı yalnızca o şeyin diğerinde husûlüdür.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesinin anlamının yalnızca bu anlam olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesinin anlamı, o şeyin diğerinde bir *özel yönde* (ala vechin mahsûs) husûle gelmesidir. Şayet siz, ‘nitelenme’ ile o şeyin diğerinde sırf husûlünü kastetmişseniz o halde neden sıcaklığın mâhiyetinin zâtta husûlü anlamında zâtımızın sıcaklıkla nitelenir olmadığını söylediniz?

قال: (الممكنات ماهياتها قابلة لوجوداتها، والقابل يتقدم على المقبول). قلنا: القابل إنما^١ يتقدم^٢ إذا كان محلاً للمقبول في الخارج، والماهية قابلة للوجود بمعنى أنه يمكن أن يكون لها صورة في الأعيان، ووجودها نفس ماهيتها في الأعيان -لما مرّ- فلا يلزم تقدّمها على الوجود.

قال: (أجزاء الماهية علة لقوامها). قلنا: نعم، ولكن لم قلتم بأن الجزء لا يتقدم على الماهية بالوجود، وتقدمه عليه بالوجود مقرر^٣ في العقل؟^٤ لأننا نعلم بالضرورة أنه لو لم يتقرر للجزء وجود امتنع أن يتقرر للماهية وجود.

قال: (الماهية مقتضية للإمكان). قلنا: الإمكان اعتبار ذهني، لا خارجي، وسيأتي تحقيق القول فيه.

قال: (المحكوم عليه بصفة ثبوتية لا بد أن يكون ثابتاً) إلى آخره. ثم قال: [٤٤ ظ] (الوجود صفة ثبوتية لا يستدعي حصولها للماهية كونها حاصلًا قبل ذلك) إلخ. قلنا: هذا إنما يتوجه إن لو كان الوجود في الخارج مغايرًا للماهية الخارجية، وقد بينا أنه نفس الماهية الخارجية، وأما ما ذكر بعد ذلك من^٥ الشكوك^٦ فلا يرد على المدعى؛ لأنه إنما يدعى أن ما يحكم^٧ عليه العقل أنه^٨ موصوف بصفة وجودية في الخارج فلا بد وأن يكون موجودًا في الخارج، وما ذكره ليس من هذا القبيل؛ لأن ذلك حكم على المعقول الذهني باعتبارات ذهنية فلا يستدعي محلاً ثابتاً في الخارج، والشروع في الجواب عنها بعيد عن^٩ اتخاذه.

قال: (إنه لا معنى لاتّصاف الشيء بالشيء إلا حصوله فيه) إلى آخره. قلنا: لا نسلم^{١٠} أنه لا معنى له إلا هذا؛ بل معنى اتّصاف الشيء بالشيء حصوله فيه على وجه مخصوص، وإن أردتم بـ"الاتّصاف" مجرد حصوله فيه فلم قلتم: إن ذاتنا ليست^{١١} موصوفة بالحرارة بمعنى حصول ماهية الحرارة فيها؟^{١٢}

٨ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٠-٢١٣.
٩ ص: حكم.
١٠ م: بأنه.
١١ ص - عن.
١٢ ص - لا نسلم.
١٣ م: ليست.
١٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٤-٢١٥.

١ ص - القابل إنما.
٢ ص: المتقدم.
٣ م - مقرر.
٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٢.
٥ ص - لا خارجي.
٦ م: حاصلة.
٧ ص - من.

Râzî şöyle dedi: (Neden “Bizim için tasavvur [ve tahayyül edilmesi] mümkün olan her şeyin, kendisiyle kâim olan veya görünmeyen gök cisimlerindeki bir şeyde var olan bir sûreti bulunmaktadır” şeklinde demek mümkün olmasın?) Biz ise şöyle diyoruz: Nefis, bu sûrete yöneldiğinde bu durumda nefiste ya bir şey meydana gelir veya gelmez. Eğer nefiste bir şey meydana gelmezse bu durumda nefsin yönelimden sonraki hali, yönelimden önceki hali gibi olur ve dolayısıyla nefis için bir idrâk meydana gelmemiş olur. Şayet nefiste bir şey hasıl olursa bu hasıl olan şey, ya idrâk edilen şeyin mâhiyetidir ya da değildir. İdrak edilen bu şeyin, bir şeyin mâhiyeti olmaması durumu muhaldir, aksi takdirde bu şey idrâk edilen olmazdı. Bu durumda nefiste hasıl olan, idrak edilen şeyin mâhiyetidir ki zaten talep edilen de budur.

[Madûma Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (Eğer madûm, olumsuz (menfi) eşitse veya bundan daha özelse bu durumda her madûm olumsuzdur ve her olumsuz sâbit değildir, şu halde her madûm sâbit değildir. Eğer madûm, olumsuzdan daha genel ise bu durumda madûmun, salt nefy olmaması gerekir.) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine bundan, madûmun hakikatinin, *menfinin* hakikati olmadığı gerekli olmaktadır. Dolayısıyla bundan madûmun, *salt nefy* olmaması gerekli olmaz.

Sen şöyle diyebilirsin: Eğer madûm, *salt nefy* olursa bu durumda her madûmun *salt nefy* olması gerekir ve her *salt nefy* ise *menfidir* ve her madûm *menfidir*, şu halde madûm *menfiden* daha genel değildir.

Biz buna yönelik şöyle deriz: Siz neden eğer madûm salt nefy olursa her madûmun *salt nefy* olacağını söylediniz? Şayet biz, madûmun salt nefy olduğunu kabul etsek bile, fakat neden madûmun sâbit olması gerekli olsun? Peki neden madûmun anlamı, *salt nefyin* anlamına ve *sâbite* farklılık arz etmesin?

Bundan çıkan sonuç şudur: Madûm; menfiden daha genel olduğunda bundan madûmun, sâbit olan şeylerin bazıları hakkında doğruluğu dışında başka bir şey çıkmaz. Şu halde her menfi, madûm olurken bazı madûmlar ise sâbit olmuş olur. Bu ise menfinin sâbit olduğu sunucunu çıkarmaz.

قال: (لم لا يجوز أن يقال: إنَّ كلَّ ما أمكننا أن نتصوَّره [ونتخيَّله] فله صورة قائمة بنفسها أو في شيء من الأجرام الغائبة) إلى آخره. قلنا: النفس إذا التفتت إليها فإنَّما أن يحصل فيها شيء أو لا يحصل، فإن لم يحصل كان حالها قبل الالتفات كحالها [٤٥و] بعده،^١ فلا يكون لها إدراك، وإن حصل فإنَّما أن يكون الحاصل ماهية المدرك أو لا يكون، والثاني محال، وإلاَّ لم يكن مدرَكًا، فتعيَّن أن يحصل فيه ماهية المدرك، فهو المطلوب.

[الكلام على المعدوم]

قال: (المعدوم إن كان مساويًا للمنفي أو أخصَّ فكلَّ معدومٍ منفيٍّ، وكلَّ منفيٍّ ليس بثابتٍ، فكلَّ معدومٍ ليس بثابتٍ، وإن كان أعمَّ وجب أن لا يكون نفيًا صرفًا). قلنا: لا نسلم؛ بل يلزم منه أن لا يكون حقيقته حقيقة المنفي، ولا يلزم من هذا أن لا يكون نفيًا صرفًا.

فلئن قلت: بأنَّ المعدوم لو كان نفيًا محضًا لكان كلَّ معدومٍ نفيًا محضًا، وكلَّ منفيٍّ محضٍ منفيٍّ؛ فكلَّ معدومٍ منفيٍّ، فليس المعدوم أعمَّ من المنفي.

قلنا: لم قلت بأنَّ المعدوم لو كان نفيًا محضًا لكان كلَّ معدومٍ نفيًا محضًا؟^٢ ولئن سلَّمنا أنَّ المعدوم لا يكون نفيًا محضًا؛ ولكن لماذا يلزم أن يكون ثابتًا، ولم لا يجوز أن يكون مفهوم المعدوم مغايرًا للنفي الصرف، ومغايرًا للثابت؟

فالحاصل: أنَّ المعدوم إذا كان أعمَّ من المنفي لا يلزم منه سوى صدق المعدوم على بعض ما هو ثابت، فيكون كلَّ منفيٍّ معدومًا، وبعض المعدوم ثابتًا، وذلك لا يُنتج كون المنفي ثابتًا.

١ ص: بعد.
٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٨.

[Madûmun İadesine Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Çünkü yok olan şeyin hüviyeti ortada kalmamıştır. Böyle olan şeyler hakkında iadenin imkânı hakkındaki hüküm vermek imkânsızdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Neden “Bu şeyin sûreti akılda olup hakkında ikinci varlığı mümkündür.” şeklinde hüküm vermek mümkün olmasın? Eğer biz bunu kabul etsek bile, fakat siz, neden bunun hakkında hüküm imkânsızlaşırsa iadesi de imkânsız olur dediniz? Çünkü kendi varlığından önce *müşahhas* hakkında, kendinde varlığı mümkün olmasına rağmen onun varlığının imkânına yönelik hüküm vermek imkânsızdır. Benzer şekilde madûm hakkında da hüküm vermek imkânsız olabilir ve dolayısıyla iadesinin kendinde imkânsız olması mümkündür.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer madûmun iadesi mümkün olursa bu durumda madûmun ilk olarak vaki olduğu vaktin de döndürülmesi mümkün olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, madûmun iadesine ait vaktin, başlangıcındaki vakit olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bunun gerekli olması yalnızca madûmun iadesi bu vakitte meydana gelirse söz konusu olur. Peki siz neden madûmun, bu vakitteki iadesinin imkânından, bunun iadesinin vuku bulduğunu söylediniz? Bunun gerekli olması yalnızca bu madûmun iadesi, vaktin iadesine bağlı olsaydı olurdu. Peki siz neden bunun, vaktin iadesine bağlı olduğunu söylediniz? Şayet biz bunu kabul etsek bile, fakat siz neden iade edilmiş olması itibarıyla başlangıç olmuş olur dediniz? Çünkü bu vakitte var olan *başlangıç*tır ve dolayısıyla bu ve vakit, ikinci bir varlıkla mevcut olmazken iade edilen ve buna ait vakit, ikinci bir varlıkla var olur. Eğer iade edilen, iade vaktinde var olursa ikinci bir varlıkla (vücûd) mevcut olur ve bundan dolayı *başlangıç* olmuş olmaz. Şayet biz, bunun bu vakitte döndürülmüş olduğunu kabul etsek bile bu durumda muhal gerekli olur. Fakat bundan, neden iadenin imkânsızlığı gerekli olsun? Aksine sadece onun, bu vakitte iadesinin imkânsızlığı gerekli olur. Peki o halde siz neden bundan onun iadesinin imkânsızlığının gerekli olduğunu söylediniz? Bunun için bir delil gerekmektedir.

[الكلام على إعادة المعدوم]

قال: (لأنَّ^١ ما عُدِم لم تبق هويته، وما^٢ كان كذلك / [٤٥هـ] امتنع الحكم عليه بصحة العود) إلى آخر. قلنا: لا نسلم، ولم لا يجوز أن يكون صورته حاضرة في الذهن ويصير محكوماً عليها بأنها يمكن وجودها الثاني؟ ولئن سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلتم بأنه إذا امتنع الحكم عليها يمتنع عودها؟^٣ فإنَّ المشخص قبل وجوده امتنع الحكم عليه بإمكان وجوده مع كونه ممكن الوجود في نفسه؛ فكذلك المعدوم جاز أن يمتنع الحكم عليه ويكون ممتنع العود في نفسه.

قال: (لو صحَّت إعادة المعدوم لصحَّ إعادة الوقت الذي وَقَعَ فيه ابتداء) إلى آخر. قلنا: لا نسلم بأنه يكون وقت إعادته هو وقت ابتداءه، وإنَّما يلزم إن لو وقع إعادته في ذلك الوقت، فلم قلتم بأنه يلزم من صحَّة إعادته في ذلك الوقت وقوع إعادته؟^٤ وإنَّما يلزم إن لو كان إعادته موقوفة^٥ على إعادة الوقت، فلم قلتم بأنه^٦ موقوفة عليها؟ ولئن سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلتم بأنه^٧ يكون مبتدأ من حيث هو معاد؟^٨ وهذا لأنَّ المبتدأ هو الذي يوجد في ذلك الوقت، ولا يكون هو ولا الوقت موجودين بوجود ثانٍ، والمعاد هو الذي يكون هو ووقته موجودين بوجود ثانٍ، والمعاد لو وُجد في الوقت المعاد كان موجوداً بوجود ثانٍ،^٩ فلا يكون مبتدأ، ولئن سلمنا^{١٠} أنه لو أعيد في ذلك الوقت يلزم منه المحال؛ ولكن لماذا يلزم استحالة إعادته؟ بل يلزم استحالة إعادته في ذلك الوقت، / [٤٦و] ولم قلتم بأنه يلزم من ذلك استحالة إعادته؟^{١١} لا بدَّ له من دليل.

١ م - لأن.

٢ ص - ما.

٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٨.

٤ ص - هو.

٥ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٨.

٦ ص: موقوف.

٧ م: أنها.

٨ م: هو.

٩ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٩.

١٠ م - والمعاد هو الذي يكون هو ووقته موجودين بوجود ثانٍ، والمعاد لو وجد في الوقت المعاد كان موجوداً بوجود ثانٍ.

١١ ص: وليس علينا.

١٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٩.

Râzî şöyle dedi: (**Şayet madûm geri döndürülürse (iâde) ve kendisiyle birlikte onun misli/benzeri de meydana gelmiş olsa bu durumda bunlardan birinin kendinde oluşu, diğerinin oluşundan daha evlâ değildir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer bütün yönlerden kendisine ortak olan şeyin varlığı mümkün olursa söz konusu olur. Peki siz neden bunun mümkün olduğunu söylediniz? İşte bu, burhânla/delille doğrulama yapmaksızın öncüllere karşı koymaktır ve dolayısıyla bu, talep edilen şeye ulaştırmaz.

Râzî şöyle dedi: (**Madûm hakkında ya hüküm vermek mümkündür ya da hüküm vermek mümkün değildir. İkincisi geçersizdir. Çünkü bizim, “Madûm hakkında hüküm vermek mümkün değildir.” şeklindeki sözümüz de bir hükümdür.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, vaki olan şeyin eğer hakkında hükmün doğruluğunun yokluğu olsaydı bu durumda bizim, onun hakkında hükmün doğruluğunun yokluğuna hükmedeceğimizi kabul etmiyoruz. Aksine vaki olan, hakkında hükmün doğruluğunun yokluğudur ki biz, bunun hakkında hükmün doğruluğuyla hükmetmediğimiz gibi hükmün doğruluğunun yokluğuna da hükmetmiyoruz. Şayet biz bunu kabul etsek bile, fakat siz neden bunun iadesinin imkânsızlığı onun kendisinden dolayı olmuş olsaydı bu durumda onun varlığının, mutlak sûrette muhal olmasının gerekli olacağını söylediniz? Aksine bunun ikinci varlığı imkânsız olmuş olur. Dolayısıyla bunun ikinci varlığının imkânsızlığından, mutlak sûrette varlığının imkânsızlığı gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: (**Bu varsayım eğer dış gerçekliğe (hâric) mutâbık olmazsa yanlış olmuş olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü yanlış, bir şey hakkında olumlu veya olumsuz şekilde aklın, hükmetmiş olduğu şeydir; yoksa bu, kendinde olan şeyden kaynaklı olarak mutlak olmaz. Ancak bu, ifade edildiği gibi değildir. Aksine bu, dışta tahakkuku/gerçekliği olmayan şeylerin tasavvurudur ki bu da imkânsız değildir. Çünkü dışta bir gerçekliği olmamasına rağmen ‘imkânsız’ tasavvur edilmektedir.

Sen şöyle diyebilirsin: Biz, bunlar hakkında ayrışma ile hükmetmekteyiz; fakat bu, böyle değildir

Biz de buna yönelik şöyle deriz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü biz, bunlar hakkında zihninde ayrışma ile hükmetmekteyiz; dolayısıyla bunlar, zihinde ayrışmış olurlar. İşte bundan dolayı hüküm, yanlış olmamış olur.

قال: ^١ (إذا أُعيد وَحْصَلْ معه مثله فليس كون أحدهما في نفسه هو الذي كان أولى من كون الآخر) إلخ. قلنا: لا نسلّم، وإنّما يلزم ذلك إن لو أمكن وجود ما يشاركه من جميع الوجوه، فلم قلتُم بأنّه ^٢ ممكن؟ ^٣ وهذا إيراد للمقدمات من غير تصحيحها بالبرهان، فلا يؤدّي إلى المطلوب. ^٤

قال: (المعدوم إمّا أن يصحّ الحكم عليه أو لا يصحّ، والثاني باطل؛ لأنّ قولنا: "لا يصحّ الحكم عليه" حكم). قلنا: لا نسلّم أنّ الواقع لو كان عدم صحّة الحكم عليه لَكُنّا نحكمُ عليه بعدم صحّة الحكم؛ بل يكون الواقع عدم صحّة الحكم عليه، ونحن لا نحكم عليه بصحّة الحكم ولا بعدم صحّة الحكم، ولئن سلّمنا ذلك؛ ولكن لم قلتُم إنّ امتناع عودِه لو كان لما هو هو يلزم أن يكون وجوده محالاً مطلقاً؟ ^٥ بل يكون وجوده الثاني محالاً، ولا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده مطلقاً. ^٦

قال: (إنّ هذا الفرض إن لم يطابق الخارج كان كذباً). قلنا: لا نسلّم؛ وهذا لأنّ الكذب هو الذي يحكمُ الذهنُ على الشيء بنفي أو إثبات، ولا يكون مطلقاً لما في نفسه، وهذا ليس كذلك؛ بل هو تصوّر / [٤٦ظ] لأشياء ^٧ لا تحقّق لها في الخارج، وذلك غير ممتنع؛ فإنّه يتصوّر الممتنع مع أنّه لا تحقّق له في الخارج. فلئن قلت: إنّنا نحكم عليها بالامتياز، وليس كذلك.

قلنا: لا نسلّم؛ وهذا لأنّا نحكم عليها بالامتياز في الذهن فهي متميزة في الذهن، فلا يكون الحكم كاذباً.

١ - قال.

٢ م: أنّه.

٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٩.

٤ ص: البرهان.

٥ م: عليها.

٦ انظر: الملخص للرازي، ص ٢١٩.

٧ قارن: التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٩٦؛ الملخص للرازي، ٢١٨؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٥٣؛ منتهى الأفكار للأبهري،

ص ١٨١-١٨٣؛ حكمة العين للكاتبي، ص ٦٥-٦٧؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٣٦؛ مرصّد المقاصد للأبهري، ١٥١ و.

٨ م: الأشياء.

Mâhiyete Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: (**İşte tam olarak bununla, mâhiyetlerin akılda soyutlandığı şeklindeki meşhur öncülün geçersizliği açığa çıkmış oldu**) Biz ise şöyle diyoruz: Meşhur olan mâhiyetlerin akılda, *hâricî eklentilerinden* soyutlandığıdır. Sizin zikretmiş olduğunu şey ise bunu geçersiz kılmamakta ve dolayısıyla bu, meşhur öncülün geçersizliği için gerekli olmamaktadır.

Râzî şöyle dedi: (**Nedene ihtiyaç gerektiren imkândır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine nedene/sebebe ihtiyaç gerektiren, kendisi olması itibariyle mümkünün mâhiyetidir; yoksa bu, imkân olması yönüyle imkân değildir.

Râzî şöyle dedi: (**Mâhiyetin parçaları, dışta insanın iki parçası olan beden ve nefis gibi birbirinde ayrıışmış olabilir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden bu ikisinin birleşmesi durumunda duyulur (mahsûs) bir heyet meydana gelirse bu heyetin, bu ikisinin birleşmesinin malûlû olacağını söylediniz? Bunun ifade edildiği gibi olması sadece eğer bu heyet, bu ikisinin birleşmesine farklılık arz etmiş olsaydı mümkün olurdu. Şu halde siz neden bu heyetin, bu ikisinin birleşmesine farklılık arz etmiş olduğunu ifade ettiniz? Aksine bu heyet, bu ikisinin birleşmesinin ta kendisidir.

Râzî şöyle dedi: (**Biz, “hüve hüve”yi üçüncü bir anlamıyla yorumluyoruz ki o da şudur: Her ne kadar ‘canlı’ ve ‘insan’ mâhiyet hususunda birbirinden farklı olsa da, fakat bu ikisi vücûd hususunda birleşiktirler.**) Biz ise şöyle diyoruz: ‘Canlı’ ve ‘insan’ vücûd hususunda birleşik olduklarında ‘canlı’ ve ‘düşünen’ de aynı şekilde vücûd hususunda birleşiktirler. Nitekim biz, daha önce *vücûdun* dışta mâhiyetin kendisi olduğunu açıklamıştık. Dolayısıyla bu ikisi dışta birbirinden farklı değildir. Ancak biz, terkinin dışta hasıl olduğunu varsaymıştık ki bu, bir çelişkidir.

Râzî şöyle dedi: (**Eğer vücûdun, iki mâhiyete ilişmesi mümkün olsaydı bu durumda neden tek bir arazın iki mahalde kâim olması mümkün olmasın?**) Biz ise şöyle diyoruz: İki şeyin varlık hususunda birleşmeyeceğini iddia eden kimse, hâricte tek bir vücûdun, iki mâhiyetle kâim olacağını benimsemez. Aksine bu kimse, zihinde birbirinden farklı iki şeyin,

الكلام على الماهية

قال: (وبهذا ظهر فسادُ المقدّمة المشهورة [من] أن الماهيات تصير مجردة في العقل). قلنا: المشهور أن الماهيات تصير في العقل مجردة عن اللواحق الخارجية، وما ذكرتم لا يبطل ذلك، فلا يكون موجباً لفسادِ المقدّمة المشهورة.

قال: (المُحوَج إلى السبب هو الإمكان). قلنا: لا نسلم؛ بل المُحوَج إلى السبب ماهية الممكن من حيث هي هي، لا الإمكان من حيث إنه^١ إمكان.

قال: (أجزاء الماهية قد تكون متميزة في الخارج^٢ مثل النفس والبدن الذين هما جزأ الإنسان) إلى آخره.^٣ قلنا: لم قلتم؛ عند اجتماعهما إن حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماعهما؟^٤ وإنما يكون كذلك إن لو كانت تلك الهيئة [٤٧و] مغيرة لاجتماعهما، فلم قلتم إنها مغيرة له؟^٥ بل هي^٦ نفس الاجتماع.

قال:^٨ (إنّا نفَسّر الهو الهو بمعنى ثالث وهو: أن الحيوان والانسان وإن كانا متغايَرين في الماهية؛ لكنهما متّحدان في الوجود) إلخ. قلنا: الحيوان والإنسان إذا كانا متّحدين في الوجود، فاليحوان والناطق أيضاً متّحدان في الوجود، وقد بيّنا أن الوجود نفس الماهية في الخارج؛ فلم يكونا متغايَرين في الخارج، وقد فرضنا أن التركيب حاصلٌ في الخارج، هذا خلف.

قال: (لو^٩ جاز عروض الوجود الواحد لماهيتين فلم لا يجوز قيام العرض الواحد بمحلّين؟) قلنا: من يدّعي أن الشيئين يتّحدان في الوجود لا يذهب إلى أن^{١٠} الوجود الواحد يقومُ بماهيتين في الخارج؛ بل يدّعي أن الشيئين المتغايَرين في الذهن

١ م: هو.

٢ م - في الخارج.

٣ قارن: المباحث للرازي، ١/١٣٩؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٥٩-٢٦١؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٨٤؛ حكمة العين للكاتب، ص ٦٩؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٣٦؛ مرآة المقاصد للأبهري، ١٤٧-١٥٠ ط.

٤ ص + أو؛ م + إذا.

٥ ص: لاجتماعها. | الملخص للرازي، ص ٢٢٥.

٦ م - له.

٧ م - هي.

٨ ص - قال.

٩ ص: هو.

١٠ ص: ولو.

١١ ص - أن.

vücûd hususunda birleşebileceğini iddia eder. Nitekim Râzî de *zihnî terkib* ile *hâricî terkib* arasındaki fark konusunda bunu kabul etmiştir. Bu nedenle, eğer terkip dış dünyada mevcutsa, onun zikrettiği tafsilatın ona uygun düşmemesinde bir sakınca yoktur. Ayrıca, burada ortaya koyduğu şey, şüphe yöneltmeye açıktır.

Bu konuda doğrusu şudur: Eğer terkip hâricîte mevcut olursa bu durumda her bir parça, diğerinden farklı olmuş olur ve dolayısıyla birini, diğerine yüklem kılmak mümkün olmaz. Çünkü ‘ev’ hakkında onun ‘yuva’ olduğu doğru olamadığı gibi ‘on’ sayısı hakkında da onun ‘bir’ sayısı olduğu doğru olmaz. Yine aynı şekilde ‘insan’ hakkında da onun ‘*nefs-i nâtika*’ olduğu doğru olmaz. Burada ‘düşünen’in ‘insan’a yüklem kılınmasının doğru olması sadece eğer ‘düşünen’den kasıt, ‘*nefs-i nâtika*’ olursa mümkün olur.

[Cinsin Fasılla Olan İlişisine Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (eş-Şeyh’in görüşü, faslın, cinsten olan türün hissesinin varlığı için illet olması gerekiğidir.) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bitkisel cismin faslının yok oluşundan sonra kalmaya devam ettiğini kabul etmiyoruz. Çünkü fasıl, yok olduğunda faslın malûlû olan bu şahıs da ortadan kalkar ve böylece başka bir hüviyet meydana gelir. Dahası malûl; şahısla değil, türle kalmaya devam eder. İşte bundan faslın, cinsten olan türün hissesinin varlığı için illet olmaması gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: (Bunlar, cisme hulûl etmiş şekildedir.) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü cismi, bitki ve canlı kılan fasıllar, cisimsel sûreti taşıyıcı olan maddeye hulûl etmiş *cevherî sûretler*dir ve bu, hisseye gereksinim duymaz.

Râzî şöyle dedi: (Neden “Hulûl edenin zâtı, mahallin varlığı için illettir. Çünkü bu, bu mahallin varlığı şartıyla birlikte hulûl edenin bu mahalde hulûl etmesinin zorunluluğundan dolayıdır.” şeklinde demek mümkün olmasın?) Biz ise şöyle diyoruz: Çünkü mahallin varlığından önce eğer fasıl, kendi kendisiyle kâim olsaydı bu durumda mahalden kendi zâtıyla müstağni olurdu. Zira kendi zâtıyla mahalden müstağni olamayan şey,

قد يتحدان في الوجود على ما سلمه في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي^١، فلا جرم لم يكن التفصيل الذي ذكره لائقاً بها إذا كان التركيب حاصلًا في الخارج، وما أورده في هذا الموضع يُوجّه عليه الشك.

والحق: أنّ التركيب إذا كان حاصلًا في الخارج كان كلّ جزءٍ مغايرًا^٢ للآخر في الخارج، فلا يصحّ حمل أحدهما على الآخر؛ فأنّه لا يصدق على الدار / [٤٧ظ] أنّها^٣ بيت، ولا على العشرة أنّها واحدة، ولا على الإنسان أنّه نفسٌ ناطقة، وإنّما يصحّ حمل "الناطق" على "الإنسان" إن لو لم يكن المراد من "الناطق" النفس الناطقة.

[الكلام على علاقة الجنس بالفصل]

قال: (مذهب الشيخ^٤ أنّ الفصل يجب أن يكون علة لوجود حصّة النوع من الجنس) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ^٥ الجسم النباتي يبقى بعد عدم الفصل؛ وهذا لأنّ الفصل إذا زال انعدم ذلك الشخص الذي هو معلول الفصل، وحدثت هوية أخرى فلا يكون المعلول باقياً بالشخص؛ بل يكون باقياً بالنوع، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الفصل علة لحصّة النوع من الجنس^٦.

أمّا قوله: (بأنّها حالة في الجسم) إلخ. قلنا: لا نسلم، وهذا لأنّ الفصول التي يجعل الجسم نباتاً وحيواناً صور جوهرية حالة في المادة الحاملة للصورة الجسميّة، فلا يكون مفتقرة إلى الحصّة.

قال: (لم لا يجوز أن يقال: إنّ ذات الحال علة لوجود المحل؛ لضرورة نفسه حالاً في ذلك المحل بشرط وجود ذلك المحل) إلخ. قلنا: لأنّ^٧ الفصل إذا وُجد قائماً بنفسه قبل وجود المحل كان بذاته غنياً عن^٨ المحل؛ لأنّ ما^٩ لا يكون بذاته غنياً من المحل

٧ ص: الحيوان. | قارن: تنزيل الأفكار للأبهري، ٢ظ؛ مراد
المقاصد للأبهري، ١٠٦ظ.
٨ ص - إن.
٩ ص: أن.
١٠ ص: من.
١١ م: لازماً.

١ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٢٥.
٢ ص: يغير.
٣ م: بأنّها.
٤ م: بأنّه.
٥ انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١٧٦.
٦ ص - أن.

mahal olmaksızın var olmaz. Eğer bu şey, kendi zâtıyla mahalden müstağni ise bunun, mahalde hulûl için illet olması imkânsızdır. Aksi takdirde bu, her kendi zâtıyla müstağni olmayı hem de *bi’l-araz* ihtiyaç duymayı gerektirirdi ki bu, muhaldir.

Râzî şöyle dedi: **(Sen ileride illet bahsinde sonlu şeylerin, muhtelif illetlerle sebeplendirilmiş olması hususunda imkânsızlık olmadığını bileceksin.)** Râzî devamında ise şöyle dedi: **(Üçüncüsü: Bu ikisinin, her biriyle kâim olan iki sıfat olmasıdır ve bu durumda ise bu itibarlarla beraber zikredilen kısımlar da geri dönmüş olur. Bu ise ya bunlardan biri diğeri için illet olur ya da illiyet olmaksızın muhtaç olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu husus bir yanlıgıdır. Çünkü biz, kendisiyle ayrışmanın olduğu şeyin, kendisiyle ortaklığın olduğu şey için illet olmaması varsayımına göre konuşmaktayız ve benzer şekilde aksi de böyledir. Dolayısıyla bunlardan birinin diğeri için illet olduğu veya illet olmadığı şeklindeki taksim mümkün olmamaktadır. Ayrıca Râzî’nin “fasıl”dan kastı, nasıl olursa olsun ‘*ayrıştıracı*’ (mümeyyiz) şey olunca, bu durumda biz de sıcaklığın, sıcak şey için fasıl olması hususundaki tartışmayı terk ettik.

Râzî şöyle dedi: **(Ademî olması durumunda eğer hüviyet, ademî olan mutlak ‘hüviyet-olmama’dan ibaret olsaydı yokluk için yokluk olmuş olurdu.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, hüviyet ademî olsaydı bu durumda ya mutlak *hüviyet-olmama*dan ibaret olduğunu veya başka bir hüviyetin yokluğundan ibaret olduğunu kabul etmiyoruz ki bunun sınırlandırılması gerekmektedir. Şayet biz bunun, mutlak *hüviyet-olmama’dan* ibaret olduğunu kabul etsek bile fakat siz, neden mutlak *hüviyet-olmama’nın* ademî olduğunu söylediniz? Biz bunu kabul etsek bile fakat siz neden hüviyet olması hususunda iki hüviyetten birinin diğeri benzeri (misil) olduğunu söylediniz? Aksine bize göre hüviyet, *lafzî ortaklık* yoluyla hüviyetlere söylenir.

[Taayyün ve Teşahhüs Konularına Hakkındaki Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Eğer taayyün, mâhiyete zâit, sübûtî bir şey olsaydı bu durumda taayyünün, taayyünlerin şahıslarına söylenen türsel bir mâhiyeti olmuş olurdu ve böylece teselsül gerekli olurdu.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bunu kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması yalnızca taayyün, *lafzî ortaklık* şeklinde taayyünlere yüklenirse olur, peki siz neden böyle olduğunu söylediniz?

لا يوجد بدون المحلّ، وإذا كان بذاته غنيّاً عن المحلّ استحال / [٤٨و] أن يصير علّة للحلول في المحلّ، وإلاّ لكان مقتضياً للاستغناء بالذات ومقتضياً للحاجة بالعرض، وهو محالّ.

قال: (إنّك ستعرف في باب العلّة أنّه لا استحالة في تعليل الأمور المتناهية بالعلل المختلفة) إلى قوله: (الثالث: أن يكونا^١ صفتين قائمتين بكلّ واحد، وحيثنّ تعود الأقسام المذكورة مع تلك الاعتبارات فهي إمّا أن يكون أحدهما علّة للأخرى أو محتاجة بدون العلّة) إلخ. قلنا: هذا الموضوع سهو؛ لأنّا نتكلّم على تقدير أن لا يكون ما^٢ به الامتياز علّة لما به الاشتراك ولا بالعكس، فلا يمكن التقسيم بأنّ أحدهما إمّا أن يكون علّة للأخرى أو لا يكون، ولما كان مراده من^٣ "الفصل" هو المميّز كيف كان تركنا المنازعة في كون الحرارة فصلاً للحارّ.

قال: (لو كانت الهوية عدميّة فإن كانت عبارة عن عدم اللاهويّة المطلقة [التي هي عدميّة] كان عدماً للعدم) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّها لو كانت عدميّة لكانت عبارة إمّا عن عدم اللاهويّة المطلقة أو عن عدم هويّة أخرى، لا بدّ له من الحصر، ولئن سلّمنا أنّه عبارة عن عدم اللاهويّة المطلقة؛ ولكن لم قلتم بأنّ اللاهويّة المطلقة عدميّة؟^٤ ولئن سلّمنا ذلك؟^٥ ولكن لم قلتم إنّ إحدى / [٤٨ظ] الهويّتين هي مثل^٦ الأخرى في كونها^٧ هويّة؟^٨ بل الهوية عندنا يقال على الهويّات بالاشتراك اللفظي.^٩

[الكلام على الأمور التي تتعلّق بالتعيّن والتشخص]

قال: (لو كان التعيّن أمراً ثبوتياً زائداً على الماهيّة لكان له ماهيّة نوعيّة مقولة على أشخاص التعيّنات، فيلزم التسلسل). قلنا: لا نسلم، وإنّما يلزم ذلك إن لو لم يكن التعيّن مقولاً على التعيّنات بالاشتراك اللفظي، فلم قلتم بأنّه ليس كذلك؟

١	ص: يكون.	٦	ص - مثل.
٢	م + هذا.	٧	ص: كونهما.
٣	ص + إلى العدم.	٨	انظر: الملخص للرازي، ص ٢٣٢.
٤	انظر: الملخص للرازي، ص ٢٣٢.	٩	قارن: التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٨٨؛ كشف الحقائق للأفري، ص ٢٦٦.
٥	ص - ذلك		

Râzî şöyle dedi: **(Bu zâit olanın, başkası değil de bu taayyüne özel olması sadece bu muayyen şeyin başkasından ayrışmasından sonra olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer taayyün, *muayyen* ile beraber olursa söz konusu olur, ancak bu böyle değildir. Aksine taayyün, mâhiyetle beraberdir ve mâhiyet ise kendi zâtıyla başkasından ayrılmış niteliktedir.

Râzî şöyle dedi: **(Türü hususunda kendisinin ortak olduğu şeylere sahip şahsın belirginleşmesi, eğer zâit sübûtî bir şey ise bu durumda bunun muhakkak bir illeti vardır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Evet [bu doğrudur], fakat siz neden bunun belirginleşmesinin illetinin, zikretmiş olduğunuz şeylerde sınırlı olduğunu söylediniz? Peki neden bunun belirginleşmesinin illeti, göksel/*felekî* hareketler sebebiyle kabul ediciye ilişkin istidat şartıyla fâil olmasın?

Râzî şöyle dedi: **(Eğer bu taayyünler sübûtî şeylerse ve bu taayyünlerin kendisine izafe edildiği mâhiyet de mevcutsa.)** Biz ise şöyle diyoruz: Sizin zikretmiş olduğunuz şeyin gerekli olması sadece eğer bunlardan her birisi için başka bir taayyün olsaydı söz konusu olur. Neden mâhiyetin taayyünü zâit olmasın? Böylece mâhiyetin, bu taayyünden önce başka bir taayyünü olmamış olur ve bu durumda taayyünün taayyünü, mâhiyetinin kendisi olurdu. Dolayısıyla taayyün, zâit bir taayyüne gereksinim duymamış olur ve böylelikle teselsül gerekli olmazdı.

Sonra biz bütün bunlardan sonra şöyle diyoruz: Biz, *teşahhüsün*, hâricî mâhiyete farklılık arz ettiğini iddia etmiyoruz, aksine biz şunu söylüyoruz: Tıpkı mâhiyet ve vücûd hâricte tek bir şeydir dediğimiz gibi teşahhüs ve mâhiyet de a’yânda tek bir şeydir. Bu ikisi arasındaki farklılık ise sadece akılda hasıl olur.

Sen itiraz kabilinden şunu diyebilirsin: Eğer, taayyün, dışta mâhiyetin aynısı/kendisi ise bu durumda mâhiyet hususunda ikisinin ortak olmasından dolayı Zeyd’in taayyünü aynıyla Amr’ın taayyünü olmuş olurdu ve dolayısıyla varlıkta sadece tek bir insan olmuş olurdu.

Biz buna yönelik şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer Zeyd’in insanlığı dışta başkasında mevcut olsaydı söz konusu olurdu. Fakat durum böyle değildir. Çünkü Zeyd’in insanlığı dışta Amr’ın insanlığından farklıdır. Aksi takdirde bunlardan birinin yok olmasıyla diğeri de yok olmuş olurdu. İşte bundan dolayı artbitişen yanlıştır, dolayısıyla önbitişen de yanlıştır.

قال: (إن اختصاص ذلك الزائد بذلك المعين دون غيره إنما يكون بعد امتياز ذلك المعين من غيره) إلخ. قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان التعيين مقترباً بالمعين، وليس كذلك؛ بل التعيين مقترباً بالماهية، والماهية متميزة بذاتها عن الغير.

قال: (تشخص الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه إن كان أمراً [ثبوتياً] زائداً [فله] لا^٢ محالة علة) إلخ. قلنا: نعم، ولكن لم قلتم بأن علة تشخصه منحصر في ما ذكرتم^٣؟ ولم لا يجوز أن يكون علة تشخصه هو الفاعل بشرط استعداد^٤ يعرض للقابل بسبب الحركات الفلكية.

قال: (تلك التعينات لو كانت أموراً ثبوتية فالماهية التي مضاف إليها هذه التعينات إن كانت موجودة) إلى آخره. قلنا: إنما يلزم ما ذكرتم إن لو كان لكل واحد منها تعيين آخر، ولم لا يجوز أن يكون [٤٩و] تعيين الماهية زائداً، ولا يكون لها تعيين آخر قبله، ويكون تعيين التعيين نفس ماهيته، فلا يحتاج التعيين إلى تعيين زائد، فلا يلزم التسلسل؟ ثم نقول بعد هذا كله: إنا لا ندعي أن التشخص مغاير للماهية الخارجية؛ بل نقول: التشخص والماهية شيء واحد في الخارج مثل^٥ ما قلنا: «إن الماهية والوجود شيء واحد في الأعيان، والتغاير بينهما إنما يحصل في العقل».

فإن قلت: بأن التعيين لو كان نفس الماهية في الخارج لكان تعيين زيد بعينها هو^٦ تعيين عمرو؛ لاشتراكهما في الماهية، فلا يكون في الوجود إلا إنسان واحد.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت إنسانية زيد في الخارج موجودة في غيره^٧، وليس الأمر^٨ كذلك؛ فإن إنسانية زيد مغاير إنسانية عمرو في الخارج، وإلا لبطلت إحداهما بطلان الأخرى، والتالي كاذب فالمقدم مثله.

١ ص: وإن.

٢ ص: فلا.

٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٣٣.

٤ ص: استعداد.

٥ م - التعيين.

٦ م: بمثل.

٧ م: فلن قلت.

٨ م - هو.

٩ م: غيرها.

١٠ م: للأمر.

Râzî şöyle dedi: (**Mâhiyete eklenip bunun taayyün etmesini sağlayan şeyin ya mâhiyeti vardır ya da mâhiyeti yoktur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden eğer bu şeyin bir mâhiyet olsaydı kendisi olması itibariyle bu mâhiyetin *tümel* olacağını söylediniz? Aksine *tümellik*, mâhiyete zihinde ilişen bir şeydir. Dolayısıyla dışta bu mâhiyetin, kendisine bu mâhiyetin eklemlendiği şahsın taayyününü gerektirmesi mümkündür. Ancak bununla birlikte zihinde bu şahsa eklemlenen bu mâhiyet, ortaklığı engelleyici değildir. Çünkü biz, taayyünün dışta mâhiyete zâit olduğunu söylüyoruz ki böylece bu şüpheye yönelik cevap bize gerekli olabilsin.

Birlik ve Çokluk’a Yönelik Eleştiriler

Râzî vücûd ile vahdet arasındaki farka ilişkin şöyle dedi: (**Bu ikisinin tek bir anlamdan ibaret olduğu zannedilmektedir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bunlar dağınık öncüller olduğundan bunlara ait bir kıyas düzeni bulunmaz ve dolayısıyla bunu incelemek gerekiyor. Bunun terkiбинin yöntemi şöyle demektir: “Her *çokun* (kesîr) bir hüviyeti bulunur ve hüviyeti olan her şey mevcuttur, şu halde her çokluk mevcuttur ve her mevcut tektir, o halde her çokluk tektir”. Ayrıca eğer birlik, vücûdun kendisi olmasaydı tek bir şey hakkında onun hem çok hem de bir olduğu doğru olmuş olurdu ki bu bir çelişkidir.

Bunun çözümü şöyle demektir: Biz her mevcudun bir olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü her çokluk mevcuttur ve hiçbir çokluk bir değildir, şu halde her mevcut bir/tek değildir.

Çokluk olması yönüyle çokluk hakkında her ne kadar onun bir/tek olduğu doğru olsa da fakat bu, “Her çokluk birdir/tektir.” şeklindeki sözümüzün doğruluğunu gerektirmez.

Râzî şöyle dedi: (**Tek cisim bir olabilir ve bu cisim parçalara bölündüğünde birliği ortadan kalmış olur ama hüviyeti devam eder. Aksi takdirde parçalama, yok etme olur ki bu yanlıştır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü parçalama meydana geldiğinde kendisi olması itibariyle bu hüviyetin ortada kalmadığına ve başka iki hüviyetin meydana geldiğine ilişkin bedihî bilgi hasıl olmuştur.

قال: (الأمر الذي انضم إلى الماهية حتى تعينت إما أن يكون له ماهية أو لا يكون). قلنا: لم قلتم إن التعيين لو كان له ماهية فتلك الماهية من حيث هي هي كلية؟ بل الكلية أمر عارض لها في الذهن، فجاز أن تكون تلك الماهية في الخارج تقتضي تعيين الشخص الذي منضم إليها تلك الماهية؛ ومع هذا لا يكون [٤٩ ظ] انضمامها إليه في الذهن مانعاً من الشركة على أننا نقول: «إنّ التعيين زائد على الماهية في الخارج» حتى يلزمنا الجواب عن هذا الشك.^٢

الكلام على الوحدة والكثرة

قال في الفرق بين الوجود والوحدة: (قد يظنّ أنّهما عبارتان عن معنى^٣ واحد) إلى آخره. قلنا: هذه مقدمات متفرقة ليس لها نظم؛ قياسي، فلا بدّ من النظر فيها،^٤ وطريق تركيبها أن يقال: إنّ كلّ كثير له هويّة، وكلّ ما له هويّة فهو موجود، فكلّ كثير موجود، وكلّ موجود واحد، فكلّ كثير واحد، فلو لم يكن الوحدة نفس الوجود لصدق^٥ على الشيء الواحد أنّه كثيرٌ وواحدٌ، هذا خلف.

وحلّها أن يقال: لا نسلم أنّ كلّ موجود واحد؛ وهذا لأنّ كلّ كثير موجود، ولا شيء من الكثير بواحد، فليس كلّ موجود بواحد.

ثمّ الكثرة من حيث هي كثرة وإن صدق عليها أنّها واحد؛ لكن ذلك لا يوجب صدق قولنا: «كلّ كثير واحد».

قال: (الجسم الواحد^٦ يكون واحداً، فإذا جُزئ زالت وحدته، وما زالت هويته، وإلاّ لكان التفريق إعداداً، وهو باطل) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ العلم البديهيّ حاصل / [٥٠ و] أنّ التفريق إذا حصل لم تبق تلك^٧ الهويّة من حيث هي هي وحدت هويتان أخريتان.

١ م: بأن.

٢ قارن: كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٦٦-٢٦٧؛ حكمة العين للكاتب، ص ٨١-٨٣؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ص ٣٧-٣٨؛ و؛ مرادف المقاصد للأبهري، ١٥٠ ظ.

٣ ص - إن.

٤ ص: معبر.

٥ م: مضم.

٦ م: منها.

٧ ص: يصدق.

٨ وفي المطبوع استعمل كلمة "البسيط" بدلا من كلمة "الواحد". انظر: الملخص للرازي، ص ٢٣٥.

٩ م: ذلك.

Râzî şöyle dedi: (**“Bir olma durumu” eğer olumsuz olursa bu durumda bu, ne olursa olsun bir şeyin olumsuzlamasından ibaret olmaz. Aksine bu, çokluğun olumsuzlamansından ibarettir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Neden bu, hâriçte mâhiyetinin husûlünün olmamasından ibaret olmasın?

Bu konuda doğru olan şudur: Birlik, hâriçte mâhiyetin kendisi olup sadece akılda mâhiyetten ayırır. Çünkü birliğin dışta bir varlığı olsaydı bu durumda bileşik mâhiyetin birliği kendisine hulûl etmiş olurdu ve mahallinin parçalanması nedeniyle birliğin de parçalanması gerekli olurdu ki bu muhaldir. Şu halde birliğin zihnî bir itibar olduğu sabit olduğundan sayı da aynı şekilde zihnî bir itibar olup dışta husûle gelmesi söz konusu değildir.

Râzî şöyle dedi: ([**Hiç şüphesiz**] **“sayılar” vardır ve bu sayıların mâhiyetleri, sırf sayılar olma durumu değildir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, birliğin araz olduğunu kabul etmiyoruz. Birliğin araz olması yalnızca birlik hâriçte gerçekleştiği ve konuya hulûl ettiğinde söz konusu olur.

Râzî, Platonik ideaları reddedenlerin deliline cevap olarak şöyle dedi: (**Biz, son kısmı tercih ediyoruz.**) Râzî devamında ise şöyle dedi: (**Tek bir tabiatın fertleri, kabul ediciden müstağni olma konusunda ortaktır. Buna yönelik ihtiyacın olduğu fikri ise vücûdla çürütülür; dahası bu, cinsler ve tasavvurlarla da çürütülür.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifade edilen şey, bizim daha önce belirtmiş olduğumuz mümkünlerin vücûdunun, hâricî mâhiyetlerin kendisi olduğu şeklindeki nedenden dolayı *delili çürüten itiraz* olarak ileri sürülemez.

Diğer fasıllarla birlikte olan cinslere gelince bu hususta şöyle deriz: Biz, cinse ait tabiatın fertlerinin, herhangi bir fasla gereksinim duyma hususunda ortak olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü kendisi olması itibarıyla cinse ait tabiat, zâtı gereği fasla muhtaçtır. Aynı şekilde bu durum, cinse ait tabiatın altına dâhil olan her bir ferdin de gereğidir. Ancak şu var ki muayyen fasıl, cinse ait tabiatın varlığını gerektirince buna, bazı fertlerinin vücûd bakımından muayyen faslın gereği olması ilişmiştir.

قال: (فالواحدية إن كانت سلبية لم تكن عبارة عن سلب أي شيء كان؛^١ بل عبارة عن سلب الكثرة) إلخ. قلنا: لا نسلم، ولم لا يجوز أن تكون عبارة عن عدم حصول ماهيتها في الخارج؟

والحق: أن الوحدة نفس الماهية في الخارج، وإنما تتميز^٢ عنها في العقل فقط؛ لأن الوحدة لو كان لها وجود في الخارج لكان وحدة الماهية المركبة حالة فيها، فيلزم انقسامها بانقسام محلها، وهو محال، وإذا ثبت أن الوحدة اعتبار ذهني، فالعدد أيضاً اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج.

قال: ([لا شك] أن أعداداً، وليست ماهياتها مجرد^٣ أنها أعداد) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أن الوحدة عرض، وإنما تكون كذلك إن لو كانت الوحدة متحققة في الخارج حالة في الموضوع.

قال في المثل الأفلاطونية جواباً عن حجة المنكرين: (أنا نختار القسم الأخير) وقوله: (أفراد الطبيعة الواحدة مشتركة في الاستغناء عن القابل، والحاجة إليه منقوض بالوجود؛ بل بالأجناس والتصورات). قلنا: أما الوجود: فلا يرد نقضاً لما بيننا أن وجود الممكنات / [٥٠ ظ] نفس الماهية الخارجية.^٤

وأما الأجناس مع الفصول الأخرى: قلنا: لا نسلم أن الطبيعة الجنسية لا تشترك^٥ أفرادها في الحاجة إلى فصل من الفصول؛ وهذا لأن الطبيعة الجنسية من حيث هي هي محتاجة لذاتها إلى فصل؛ وذلك لازم لكل فرد من الأفراد الداخلة تحتها إلا أن الفصل المعين لما اقتضى وجود [الطبيعة] الجنسية عرض لها أن صار بعض أفرادها ملازمًا له في الوجود.

١ - م - كان.

٢ - ص: يتميز.

٣ - م: مجرداً.

٤ - م - أها.

٥ - المباحث للرازي، ١٧١/١-١٧٢؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٧٣-٢٧٤؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٩٠؛ حكمة العين للكاتبي، ص ٨٣؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٣٨؛ مواصد المقاصد للأبهري، ١٥٢-١٥٣ و.

٦ - م - مع الفصول الأخرى.

٧ - م: يشترك.

Zorunluluk ve İmkâna Yönelik Eleştiriler

Râzî zorunluluk hakkında şöyle dedi: (**Eğer vücûb, sübûtî bir şey olsaydı bu durumda kendi sübûtı hususunda diğer mevcûdâta eşit olmuş olurdu.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu söylenen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun ifade edildiği gibi olması sadece eğer vücûd, dışta mevcûdât arasında ortak bir tabiat olsaydı söz konusu olurdu. Biz bunu kabul etsek bile, fakat siz neden zorunluluğa ait vücûdun, mâhiyetinden farklı olduğunu söylediniz? Peki neden zorunluluğun vücûdu, mâhiyetinin aynısı olması mümkün olmasın? Böylece *zorunluluk*, mutlak vücûd konusunda diğer mevcûdât ile ortak olurken husûsiyet açısından ise bunlardan farklılaşır ve böylelikle mutlak vücûd, zorunluluğun kendisi olan *özel vücûda* (el-vücûdü’l-hâss) farklılık arz eder. Bütün bu denilenleri geçsek bile peki siz, neden varlığı hak ediş eğer zorunluluğa zâit olmazsa zorunluluğun sübûtî olmayacağını söylediniz? Peki neden zorunluluk sübûtî olup kendi mâhiyetinin aynısı olmasın ki?

Râzî şöyle dedi: (**Varlığı hak etme, zorunluluktan öncedir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Bunun bu şekilde olması sadece eğer onun varlığı hak edışı, zorunluluğa zâit olsaydı söz konusu olurdu. İşte bununla üçüncü vechin yanlışlığı bilinmiş oldu.

Râzî zorunluluk hakkında şöyle dedi: (**Bir şeyin varlığı, onun ademî niteliklerinden öncedir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine bir şeyin varlığı, zihnî tasavvurda yokluktan öncedir. Bunun dıştaki durumuna gelince, yokluğun bir zâtı olmadığından öncelik ve sonralıkla nitelenemez.

Bu konuda doğru olan şudur: Zorunluluk, Zorunlu varlık’ın hakikatinin kendisidir. Çünkü eğer vücûdun zorunluluğu, vücûda zâit olsaydı bu durumda eğer zorunluluk, zâtı gereği zorunlu olsa başkasına ilişen sıfat da kendi zâtıyla zorunlu olmuş olurdu. Şayet zorunluluk, zâtı gereği mümkün olsa bu durumda zâtı gereği yokluğa elverişli olmuş olur. Şu halde zorunluluk, yokluğa elverişli olsa zâtı gereği Zorunlu varlık da yokluğa elverişli olmuş olur ki bu, muhaldir.

الكلام على الوجوب والإمكان

قال في الوجوب: (بأنه لو كان أمراً ثبوتياً لكان مساوياً في ثبوته لسائر الموجودات) إلى آخره. قلنا: لا نسلم، وإنما يكون كذلك إن لو كان الوجود طبيعة^١ مشتركة بينها في الخارج، ولئن سلمنا ذلك؛ ولكن لم قلتم بأنه يلزم أن يكون وجوده مغايراً لماهيته^٢؟ ولم لا يجوز أن يكون وجوده نفس ماهيته؟ ويكون مشاركاً لسائر الموجودات في مطلق الوجود، ومخالفاً لها بالخصوصية، ويكون الوجود المطلق مغايراً للوجود الخاص الذي هو نفس الوجوب، وبعد التجاوز عن هذا لم قلتم إن استحقاقية الوجود لو لم يكن زائداً عليه لم يكون الوجوب ثبوتياً؟ ولم لا يجوز أن يكون ثبوتياً / [٥١و] وتكون نفس ماهيته؟

قال: (استحقاقية الوجود متقدم عليه). قلنا: لا نسلم، وإنما يكون كذلك لو كان استحقاق وجوده زائداً عليه؛ وبهذا عرف فساد الوجه الثالث.

قال: (وجود الشيء سابق على أوصافه العدمية). قلنا: لا نسلم؛ بل هو سابق عليه في التصور الذهني، أما في الخارج: فالعدم لا ذات له حتى يوصف بالتقدم والتأخر.

والحق: أن الوجوب نفس حقيقة واجب الوجود؛ لأن وجوب الوجود لو كان زائداً عليه،^٣ فإن كان واجباً لذاته كانت الصفة العارضة للغير واجبة بالذات، وإن كان ممكناً لذاته كان قابلاً للعدم لذاته، وإذا كان الوجوب قابلاً للعدم كان الواجب لذاته قابلاً للعدم، وهو محال.

١ م: طبيعية.
٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٥٠.
٣ م: مخالفاً.
٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٥١.
٥ أي: الوجوب.

Râzî genel imkân hakkında şöyle dedi: **(Eğer genel imkân sübûtü olsaydı bu durumda genel imkânın kendi mâhiyeti için varlığının sübûtu, genel imkânla olurdu.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu denilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer bunun vücûdu, hâriçte mâhiyetine zâit olsaydı söz konusu olurdu. Peki siz neden bunun zâit olduğunu söylediniz? Ayrıca biz, özel imkân hakkında da bu şekilde söyleriz.

[Özel İmkâna Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Bir şeyin varlığının imkânı, bu şeyin varlığından öncedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer vücûd, hâriçte mâhiyetten farklı olsaydı söz konusu olurdu.

Bu konuda doğru olan, imkânın zihnî bir kanı olduğudur. Çünkü eğer imkânın hâriçte bir hüviyeti olsaydı ve bu hüviyet zâtı gereği zorunlu olsaydı bu durumda başkasına ihtiyaç duyan sıfatın da zâtı gereği zorunlu olması gerekirdi ki bu, muhaldir. Eğer bu hüviyet, mümkün olursa bunun için de başka bir imkân olmuş olur ve dolayısıyla sonsuza kadar bi’t-tab‘ peşi sıra sıfat ve mevsufların varlığı gerekli olurdu. eş-Şeyh’in, hudûsten önce olduğuna hükmettiği “imkân”, mâhiyete râci olan “imkân” değildir, aksine *tam istidâd* anlamındaki imkândır ki bu, *kabul ediciye* ilişkin bir değişimdir. Aynı şekilde bu, sürekli (dâim) illetlere de dayanmaz, aksi takdirde bunun varlığı da devam etmiş olurdu. Bu sadece göksel (felekî) hareketlere dayanır. İşte tam olarak bundan dolayı her hâdis varlığın, madde ve zaman tarafından öncelenmesi gerekmektedir.

[B. CEVHER VE ARAZLARIN HÜKÜMLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER]

Cevher ve Araza Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: **(Biz cisim için onun cevher olduğunu söylediğimizde burada üç şey bulunmaktadır. Birincisi: Konudan müstağni olma. İkincisi: Bunun mâhiyetinin, müstağnilik için illet oluşu. Üçüncüsü: Bu illiyetin kendisine iliştiği mâhiyet.)** Biz ise şöyle diyoruz:

قال في الإمكان العام: (لأنه لو كان ثبوتياً لكان ثبوت وجوده لماهيته بالإمكان العام). قلنا: لا نسلّم، وإنّما يلزم ذلك إن لو كان وجوده زائداً على ماهيته في الخارج، فلم قلتُم بأنه زائد؟^٢ وهكذا نقول على الإمكان الخاص.^٣

[الكلام على الإمكان الخاص]

قال: (إمكان وجود الشيء سابق على وجوده). قلنا: لا نسلّم، وإنّما يلزم ذلك إن لو كان الوجود مغايراً للماهية في الخارج.

والحقّ: أنّ الإمكان اعتقادٌ ذهنيٌّ؛ / [٥١ ظ] لأنه لو كان له هوية في الخارج فإن كانت تلك الهوية واجبةً لذاتها كانت الصفة المحتاجة إلى الغير واجبةً لذاتها، وهو محال، وإنّ كانت ممكنةً فلها إمكان آخر، فيلزم وجود صفاتٍ وموصوفاتٍ مترتبةٍ بالطبع إلى غير النهاية، والإمكان الذي حكم الشيخ بكونه متقدماً على الحدوث،^٤ ليس هو الإمكان العائد إلى الماهية بل الإمكان بمعنى "الاستعداد التام"، فهو تغير يعرض للقابل، ولا يستند إلى العلل الدائمة، وإلاّ لدام وجوده، وإنّما يستند إلى الحركات الفلكية؛ فهذا يجب أن يكون كلّ حادثٍ مسبوقاً بمادّةٍ وزمان.^٥

[٢. الكلام على أحكام الجواهر والأعراض]

الكلام على الجواهر والعرض

قال: (إذا قلنا: للجسم أنّه جوهر فهناك أمور ثلاثة: أحدها: الاستغناء عن الموضوع، والثاني: كون ماهيته علّة للاستغناء، والثالث: الماهية التي عرضت لها هذه العلّة). قلنا:

١ وفي المطبوع استعمل كلمة "وجودياً" بدلا من كلمة "ثبوتياً". انظر: الملخص للرازي، ص ٢٥١.

٢ م: إنّما.

٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٥١.

٤ قارن: التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٩٥؛ الملخص للرازي، ص ٢٤٩-٢٥٠؛ المباحث للرازي، ١/٢٠٧-٢١٠؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٩٦؛ حكمة العين للكاشي، ص ٩٣؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٣٩-٣٩؛ مواصد المقاصد للأبهري، ١٥٤-١٥٥ ظ.

٥ م: إن.

٦ انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١٧٥.

٧ قارن: التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٢١٤؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ١٩٧.

Siz neden eğer biz, cevheri üçüncüsü ile yorumladığımızda bunun cins olmayacağını söylediniz? İlliyyet hususunda ortak olanların farklı olması ihtimaline gelince bu, cevherin cins olmamasını gerektirmez; aksine bu, onun cins olmaması ihtimalini gerektirmektedir. Dolayısıyla bunun cins olmaması ihtimalinden, bunun cins olmadığının kesinliğine dair sübût gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Cevher olduğu söylenen mâhiyet, eğer basît olursa bu durumda cevher cins olmamış olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, cevherin basîtlerinin cins altına dâhil olmadığı zaman cevherin de cins olmadığına gerekli olacağını kabul etmiyoruz. Aksine cevherin, bu basîtler için cins olmaması gerekli olur. Dolayısıyla cevherin, mâhiyetlerin basîtleri için cins olmamasından, mâhiyetler için cins olmaması gerekmez. Çünkü hükemâ, cevherî *beş türe* -ki bunlar; heyûlâ, sûret, akıl, nefis ve cisimdir- nispetle cins kılmıştır.

Cismin basîtlerine ait fasıllar, dışta değil sadece akılda kendi cinslerinden ayrışır. Benzer şekilde aklın, nefsin ve cevherin fasılları da bazısı diğerinden zihinde ayrışan kendi basîtleri için cins değildir. Ancak bundan, onların *beş türe* cins olmayacağı hususu gerekli olmaz. İşte biz bundan dolayı “Bunların cinsleri sadece akılda fasıllarından ayrışır.” dedik. Çünkü eğer heyûlânın cinsi hâriçte faslından ayrışmış olsa bu durumda heyûlâ zâtı konusunda hulûl eden ile *mahalden* bileşik olurdu. Böylece heyûlâ için de başka bir heyûlâ olmuş olurdu ki bu muhaldir. Benzer şekilde bunun aynısını sûret, akıl ve nefis için de söyleriz.

Râzî şöyle dedi: **(Hulûl eden kendi varlığı konusunda mahale muhtaçtır. Eğer mahal de kendi varlığı hususunda hulûl edene muhtaç olursa bu durumda kısır döngü gerekli olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Onların “Sûret, heyûlânın varlığı/kıvâmı için nedendir.” şeklindeki sözlerinden kasıt, hûyûlânın devamlılığının (sebât) sadece sûretle olduğudur. Çünkü sûret, heyûlânın varlığı için *fâil illet*dir. Peki neden sûret de kendi varlığı konusunda heyûlâyı muhtaç olmasın ve heyûlânın devamlılığı da sûretle olmasın?

لم قلتُم بأنَّا لو فسّرنا "الجوهر" بالثالث لم يكن جنسًا؟^٨ وأما احتمال أن تكون المشتركات في هذه العلّية مختلفة لا يقتضي أن لا يكون الجوهر جنسًا؛ بل يقتضي احتمال أن لا يكون جنسًا، ولا يلزم من احتمال^٩ أن لا يكون جنسًا ثبوت الجزم بأنّه ليس بجنسٍ.

قال: / [٥٢و] (الماهية التي يقال عليها الجوهر إن كانت بسيطة لم يكن الجوهر جنسًا) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أن بسائطه إذا لم تكن مندرجة تحت الجنس يلزم أن لا يكون الجوهر جنسًا؛ بل يلزم أن لا يكون جنسًا لتلك البسائط، ولا يلزم من عدم كونه جنسًا لبسائط الماهيات أن لا يكون جنسًا للماهيات؛ وهذا لأنّ الحكماء لم يجعلوا الجوهر جنسًا إلا بالنسبة إلى^{١٠} الأنواع الخمسة التي هي الهيولى والصورة والعقل والنفس والجسم.^{١١}

وفصول بسائط الجسم إنّما تتميز عن أجناسها في العقل لا في الخارج، وكذا فصول العقل والنفس والجوهر ليس جنسًا لبسائطها التي تميّز^{١٢} بعضها عن البعض في العقل، ولا يلزم من ذلك أن لا تكون جنسًا للخمسة. وإنّما قلنا: «إنّ أجناسها إنّما تتميز عن فصولها في العقل»؛ لأنّ الهيولى لو تميّز جنسها عن فصلها في الخارج لكانت الهيولى في ذاتها مركبة^{١٣} من حالٍ ومحلٍّ، فيكون للهيولى هيولى أخرى، وهو محال، وهكذا نقول في الصورة والنفس والعقل.

قال: (الحال محتاج في وجوده إلى المحلّ، فلو احتاج المحلّ في وجوده^{١٤} إلى الحال لزم الدور). قلنا: المراد من قولهم «إنّ الصورة سبب لقوام الهيولى» أنّ ثبات^{١٥} الهيولى إنّما يكون بالصورة؛ لأنّ^{١٦} الصورة [٥٢ظ] علّة فاعليّة لوجود الهيولى، فلم لا يجوز أن تكون الصورة محتاجة في وجودها إلى الهيولى،

٨ م: يميز.

٩ ص: في.

١٠ ص: حركة.

١١ م - في وجوده.

١٢ م: إثبات.

١٣ ص: لا أن.

١ ص: إنه.

٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٢٦٤.

٣ ص: لاحتمال.

٤ م: لم قلتُم.

٥ ص - إلى.

٦ ص: للأنواع.

٧ قارن: المباحث للرازي، ١/٢٣٧-٢٤٠؛ كشف الحقائق

للأبهري، ص ٣٠٩-٣١٢؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص

٢١٠-٢١٢؛ حكمة العين للكاتب، ص ١١٧-١١٩.

Böylelikle fâil, hem heyûlâ hem de sûretin varlığının var kılıcı olur ve böylelikle sûret, heyûlânın devamlılığını gerektiren olmuş olur ve yine heyûlânın sûret için olan istidâdı, sûretin devamlılığı için gerektirici olmuş olur.

Râzî buna itiraz hususunda şöyle dedi: **(Neden hulûl edenin mahali, onun mahalde hulûl eden olması için illet olmasın? Ya da neden hulûl eden mahalin varlığı şartıyla bu mahalde hulûlü gerektir meşin?)** Biz ise şöyle diyoruz: Çünkü sûret, heyûlâya yerleşmeksizin var olduğunda bu durumda kendi zâtıyla mahalden müstağni olmuş olur. Çünkü kendi zâtıyla olan şey, başkasıyla ortadan kalkmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Neden hulûl eden, mahallin varlığı şartıyla bunda hulûlü gerektirmesin?)** Biz ise şöyle diyoruz: Çünkü sûret, kendi zâtıyla mahalden müstağni olursa hulûlü gerektirmez. Çünkü zâtıyla müstağni olmayı gerektiren şey, bir şartla ihtiyaç duymayı gerektiren olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Mahal, hudûsünden sonra hulûl edene, hulûl eden ise hudûsünden önce mahale gereksinim duyar.)** Biz ise şöyle diyoruz: Hulûl eden, hulûl edici olduğu anda/halde mahale gereksinim duyar. Çünkü bir şeyden müstağni olan, bu şeye hulûl edici olmaz. Eğer mahale hulûl edici olduğu anda hulûl eden, mahal için illet olsaydı bu durumda mahalin, hulûl edene ihtiyacı olurdu ve bundan dolayı kısır döngü gerekli olurdu.

Râzî şöyle dedi: **(Sûret, aynıyla o maddeye muhtaçtır. Madde ise sûretlerden bir sûrete muhtaçtır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz; muayyen sûretin, muayyen maddeye ihtiyaç duyduğunu iddia ediyoruz. Çünkü aksi takdirde sûretin maddeye hulûl etmesi imkânsız olurdu. Fakat eğer sûret, maddenin varlığı için sebep olsaydı bu durumda kısır döngü gerekli olurdu.

Râzî buna cevap hususunda şöyle dedi: **(Eğer durum sizin dediğiniz gibi olsaydı hulûl edenin ayrık illetten hudûsü, maddenin istidadı-na bağlı olurdu.)** Biz ise şöyle diyoruz: Sizin bu ifade etmiş olduğunuz şey sadece hâdis sûretlerde geçerli olur; yoksa mutlak şekilde sûretlerde değil. Aynı şekilde bu, onun şu sözüne de cevap olmaya elverişlidir.

ويكون^١ ثبات الهيولى بالصورة، فيكون الفاعل موجداً لوجود الهيولى والصورة، وتكون الصورة موجبة لثبات الهيولى، ويكون استعداد الهيولى للصورة موجباً لثبات الصورة؟

قال في الاعتراض^٢: (لم لا يجوز أن يكون محلّه علّة لصيرورته حالاً فيه أو هو بشرط وجود المحلّ يقتضي الحلول في ذلك المحلّ؟) إلخ. قلنا: لأنّ الصورة إذا وُجدت غير حالة في الهيولى كانت بذاتها غنيّة عن المحلّ، وما بالذات لا يزول بالغير. وأمّا قوله: (لم لا يجوز أن يكون هو بشرط وجود المحلّ يقتضي الحلول فيه). قلنا: لأنّ الصورة إذا صارت غنيّة بذاتها عن المحلّ فلا تقتضي الحلول؛ لأنّ المقتضي للاستغناء بذاته لا يصير مقتضياً للحاجة بشرط.

قال: (المحلّ محتاج إلى الحالّ بعد حدوثه، والحالّ محتاج إلى المحلّ قبل حدوثه). قلنا: الحالّ حال كونه حالاً محتاجاً إلى المحلّ؛ لأنّ الغنيّة عن الشيء لا يكون حالاً فيه، ولو^٣ كان علّة للمحلّ يلزم احتياج المحلّ إليه؛ حال كونه حالاً فيه، فيلزم الدور.

قال: (الصورة محتاجة إلى تلك المادّة بعينها، والمادّة محتاجة إلى صورة من الصور). قلنا: نحن/[٥٣و] ندّعي أنّ الصورة المعيّنة محتاجة إلى المادّة المعيّنة، وإلّا لامتنع^٤ أن تحلّ^٥ فيها، فلو كانت سبباً لوجودها يلزم الدور.^٦

قال في الجواب: (لو كان الأمر كما قلتموه لزم أن لا يكون حدوث الحالّ عن^٧ العلّة المفارقة موقوفاً على استعداد المادّة) إلخ. قلنا: هذا إنّما يرد في الصور الحادثة، لا في الصور على الإطلاق، وأيضاً فإنّها تصلح^٨ أن يكون جواباً عن قوله:

١ ص - يكون.

٢ ص: الأعراض

٣ ص: لو.

٤ ص - إليه.

٥ ص: إعادة.

٦ ص: لا مع.

٧ ص: يحلّ.

٨ الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ٥٧/١-٦٠؛ الملّخص للرازي، ص ٢٦٣؛ المباحث للرازي، ٢٤٠/١-٢٤٣؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٢٠٩؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٤٢ظ-٤٣ظ؛ مراصد المقاصد للأبهري، ١٥٨-١٥٩ظ.

٩ م: من.

١٠ م: يصح.

“Neden mahal, onun mahalde hulûl eden olması için illet olmasın?” [Fakat bu, onun “Ya da hulûl eden, mahallin varlığı şartıyla bu mahalde hulûlü gerektirir.” şeklindeki sözüne cevap olmaya elverişli değildir.

Râzî şöyle dedi: (**Eğer sûret sadece hudûsünde maddeye ihtiyaç duymuş olsaydı bu durumda sûret, tıpkı nefis-i nâtukalarda olduğu gibi, hudûsünden sonra maddede yerleşmezdi.**) Biz ise şöyle diyoruz: Râzî’nin bu şartlı önermenin ispatı konusunda zikretmiş olduğu şey, sadece bir analogidir (temsil). Bu ise yakinî olmayan bilgiyi gerektirir. Ancak bunun tashihinin yolu şöyle demektir: Eğer sûret, sadece hudûsünde maddeye muhtaç olursa bu durumda sûreti kendi zâtının karar kılması hususunda maddeden müstağni olmuş olur. Şayet sûretin durumu böyle olsaydı sûretin maddeye hulûl etmesi imkânsız olurdu. Çünkü kendi zâtıyla başkasından müstağni olan, bu şeye hulûl etmez.

Râzî şöyle dedi: (**Bu sûret, bu maddeye muhtaç değildir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Sûret benzeri bir şeyin bu madde dışındaki bir şeye hulûl etmesine gelince bu durum, bu sûretin aynıyla bu maddeden müstağni olmasını gerektirmez.

Râzî şöyle dedi: (**Bu konuda itimat edilen şey, maddenin kalmaya devam etmesine rağmen sûretin yok olduğudur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, maddenin kalmaya devam etmesine rağmen yok olan sûretin heyûlâ için illet olduğunu kabul etmiyoruz. Fakat şu halde neden bundan, sûretlerden hiçbir şeyin madde için illet olmaması gerekli olsun?

Ya da biz şöyle deriz: Neden bundan, cisimsel sûretin madde için illet olmaması gerekli olsun? Bunun bu şekilde gerekli olması sadece eğer madde kalmaya devam etmesine rağmen cisimsel sûret yok olursa söz konusu olur. Peki o halde siz neden böyle olduğunu söylediniz?

Râzî şöyle dedi: ([**Çünkü**] **her yerleşen şey, mahal için mukavvim unsur değildir ve bu şekilde olan her şey, arazdır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine araz, a’yânda var olduğunda bir konuda bulunan mâhiyettir. Buna rağmen cevherî sûretlerin mâhiyetleri a’yânda var olursa bir konuda bulunmazlar ve dolayısıyla araz olmazlar.

«لم لا يجوز أن يكون المحلّ علّة لصيرورته حالاً فيه»^١ [ولكن] إنّها^٢ لا يصلح^٣ أن يكون جواباً عن قوله: «أو هو بشرط وجود المحلّ يقتضي الحلّ في ذلك المحلّ»^٤، قال: (الصورة لو لم تحتج إلى المادّة إلّا في حدوثها لما^٥ انطبعت^٦ بعد حدوثها فيها كالنفوس الناطقة). قلنا: ما ذكره في إثبات هذه الشرطيّة مجرد تمثيل؛ وذلك يوجب^٧ لا^٨ اليقين، وطريق تصحيحها أن يقال: لو لم يكن محتاجة إليها إلّا في حدوثها كانت غنيّة عنها في تقرر ذاتها، ولو كان كذلك استحال حلولها فيها؛ لأنّ الغنيّ بذاته عن الشيء لا يحلّ فيه.

قال: (إنّ^٩ تلك الصورة غير محتاجة إلى تلك المادّة). قلنا: لا نسلم، وأمّا حلول مثلها في غير تلك المادّة فلا^{١٠} يقتضي استغناء تلك الصورة عن تلك المادّة / [٥٣ظ] بعينها.

قال: (والمعتمد^{١١} أنّ الصورة تفنى مع بقاء المادّة). قلنا: نسلم أنّ الصورة التي تفنى مع بقاء المادّة ليست علّة للهول؛ ولكن لماذا يلزم من هذا أن لا يكون شيء من الصور علّة للمادّة؟

أو نقول: لماذا يلزم من هذا أن لا تكون الصورة^{١٢} الجسميّة علّة للمادّة؟ وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت الصورة الجسميّة تفنى مع بقاء المادّة، فلم قلتم إنّ ذلك؟

قال: ([لأنّ] كلّ حالٍ غير مقوم^{١٣} للمحلّ، وكلّ ما كان كذلك فهو عرض). قلنا: لا نسلم؛ بل العرض هو الماهيّة التي إذا وُجدت في الأعيان كانت في موضوع، والصور الجوهرية^{١٤} إذا وُجدت ماهياتها في الأعيان كانت لا^{١٥} في موضوع، فلا يكون عرضاً.

١	انظر: الملخص للرازي، ص ٢٧٠.	٩	ص - أما.
٢	ص م: إمّا. والمثبت من قبلنا.	١٠	ص: لا.
٣	م: يصح.	١١	م: والمعتقد.
٤	انظر: الملخص للرازي، ص ٢٦٩.	١٢	م: الصور.
٥	ص - لما.	١٣	م: مقدم.
٦	ص: لانطبعت.	١٤	م - إذا وُجدت في الأعيان كانت في موضوع والصور الجوهرية.
٧	ص - لا.	١٥	ص: بما.
٨	م: بأن.		

Râzî şöyle dedi: **(Bu, mahalle nispetle araz olurken bileşiğe nispetle cevher olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu, zayıf bir ifadedir. Çünkü bir şeyin a‘yânda bulunup konuda olması veya olmaması, başka bir şeye değil de bir şeye nispetle buna ilişkin bir durum değildir.

[Araz Konularına Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Eğer nispet, altındaki şeyler için cins olsaydı bu durumda her nispet, mâhiyeti hususunda bileşik olurdu.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu, kabul edilebilir bir şeydir. Fakat bu, hâricî değil, zihnî terkiib hususunda bileşik olmuş olurdu. Dolayısıyla nispetin altında dâhil olması için nispetin basîtlere ait *hâricî tikelleri* bulunmaz.

Nicelik Konusuna Yönelik Eleştiriler

[Cisim ile Miktar Arasındaki Farka Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Biz, miktarların farklılaştığını kabul etmemekteyiz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Çünkü boyuna uzanım, kendisinden daha küçük olan şeyin husûlünden sonra ortada kalmaz. Aynı şekilde *aynî cisim*liğin kalmasına rağmen ene ait uzanım da kendisinden daha uzun olan husûlünden sonra ortada kalmaz. İşte bu yok olan miktarlar, cisimliğe farklılık arz eder.

Râzî şöyle dedi: **(Miktarı olumsuzlayan kimse şunu söyler: Eğer miktar araz olsaydı bu durumda bunun ya hadd-i zâtında cihetler konusunda mahalli için bir uzanımı olacaktır ya da bir uzanımı olmayacaktır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, uzamdaki mahallin husûlünün, uzamda miktarın husûlüne tabi olduğunu kabul etmiyoruz. Gerekli olması yalnızca uzamda husûlü gerektiren şey sadece miktar olmuş olsaydı söz konusu olurdu. Neden uzamda husûlü gerektiren şey toplam olmasın? Biz bunu kabul etsek bile neden bundan, miktarın mahal olması gerekli olsun? Bunun ifade edildiği şekilde olması sadece eğer mahal, bağımsız olarak uzamda husûlü gerektiren şey olursa söz konusu olur.

وأما قوله: (إنه يكون عرضاً بالنسبة إلى المحلّ، وجوهراً^١ بالنسبة إلى المركّب) إلخ. قلنا: هذا كلام ركيك؛ لأنّ كون الشيء بحيث لو وُجد في الأعيان كان لا في موضوع أو كان في موضوع ليس أمراً يعرض له بالنسبة إلى شيء دون شيء.

[الكلام على الأعراض]

قال: (النسبة لو كانت جنساً لما تحتها لكان كلّ نسبة مركّبة في ماهيتها) إلخ. قلنا: مسلّم^٢؛ ولكن تركيباً ذهنياً، لا خارجياً؛ فلا تكون لبسائط النسبة جزئيات خارجية^٣ ليندرج تحت^٤ النسبة. °/[٥٤و]

الكلام على الكمّ

[الكلام على الفرق بين المقدار وبين الجسم]

قال: (لا نسلّم أنّ المقادير اختلفت). قلنا: لأنّ الامتداد الطولي لا يبقى بعد حصول ما هو أصغر منه، وكذلك الامتداد العرضي لا يبقى بعد حصول ما هو أطول منه مع بقاء الجسميّة العينيّة^٥؛ فهذه المقادير المتزائلة^٦ مغايرة للجسميّة.

قال: (ولمّن نفى المقدار أن يقول: لو كان المقدار عرضاً لكان إما أن يكون لمحلّه في حدّ ذاته امتداد في الجهات أو لا يكون) إلى آخره^٧. قلنا: لا نسلّم^٨ أنّه يلزم أن يكون حصول المحلّ في الحيّز تبعاً لحصول المقدار فيه، وإنّما يلزم ذلك إن لو كان مقتضي للحصول في الحيّز هو المقدار وحده، لم لا يجوز أن يكون مقتضي للحصول في الحيّز^٩ هو المجموع؟ ولئن سلّمنا ذلك؛ ولكن لماذا يلزم أن يكون المقدار محلاً؟ وإنّما يلزم ذلك إن لو كان المحلّ هو الذي يقتضي الحصول في الحيّز على الاستقلال.

١ ص: جوهر.

٢ م: نعم.

٣ م - خارجية.

٤ م - تحت، صح هامش.

٥ قارن: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ٧٧/١-٧٩، ٨٩؛ التلويحات اللوحية للسهوردي، ص ١٠٢-١٠٤؛ المباحث للرازي، ٣٦/٢-٣٦؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٣١٥-٣١٧؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٢١٥-٢١٦؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ص ٤٣؛ مرصّد المقاصد للأبهري، ١٥٨-١٦٠؛ حكمة العين للكاتب، ص ١٢١-١٢٣.

٦ ص: المعينة.

٧ م: المتزايدة.

٨ م - حد.

٩ م - إلى آخره.

١٠ م: لم قلتم.

١١ م - هو المقدار وحده لم لا يجوز أن يكون مقتضي للحصول في الحيز.

Siz şöyle dersenez: “Eğer mahale ait bir miktar yoksa mahalde miktarın hasıl olması imkânsız olur. Çünkü hulûl eden şeyin, mahalden kendisine eşit olan bir şeyin bulunması gerekir.” biz de şunu deriz: Hulûl eden şeyin, mahalden kendisine eşit olan bir şeyin bulunması gerektiğini kabul etmiyoruz. Çünkü bize göre miktar, heyûlâya yerleşiktir ama mahalde kendisine eşit olan bir şey bulunmamaktadır.

Râzî şöyle dedi: **(Cisimlik konusunda büyük cisim, küçük cisme zıtlık teşkil etmediği gibi aynı şekilde miktar olması itibariyle büyük miktar da küçük miktara zıtlık teşkil etmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, büyük cisim ile küçük cismin, cisimsel tabiatın konusunda ortak olduklarını ve miktar hususunda ise farklı olduklarını iddia ediyoruz. Çünkü kendisiyle ortaklığın olduğu şey, kendisiyle ayrışmanın olduğu şeyden farklıdır. Büyük miktar ile küçük miktara gelince bu ikisi, miktarın tabiatı hususunda ortak iken miktarın kendisinden farklı olan arazlar yoluyla da farklılaşırlar. Dolayısıyla bu, başka bir miktarı gerektirmez.

Râzî şöyle dedi: **(Biz merkezinden, sonsuz başka bir çizgiye eşit olan sonlu bir çizginin çıktığı bir küre varsaydığımızda.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu delilin ortaya koyduğu şey şudur: Merkezinden, ilk çizgiye eşit sonsuz bir çizginin varlığıyla beraber sonlu bir çizginin çıktığı hareket eden bir küre var olduğunda bundan muhal gerekli olur ve dolayısıyla bu *toplamanın* imkânsızlığı gerekli olur. Fakat neden bundan boyutların sonluluğu gerekli olmaktadır? Çünkü çizginin dıştaki varlığının muhal olması mümkünken boyutların sonlu olması da pekala mümkündür ve böylece bu toplamın imkânsızlığı, bu çizginin varlığının imkânsızlığıyla olur. Ayrıca çizginin a’yânda varlığının olmadığına dair söz ileride gelecektir.

Râzî şöyle dedi: **(İmkânsızlık, ademî bir şey olup sebeplendirilmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Ademî bir şey, vücûdî bir illetle sebeplendirilmez. Fakat siz neden illetinin yokluğu nedeniyle şeyin de yok olmasının mümkün olmadığını söylediniz?

Bu şüphenin yanıtı şöyle dememizdir: Siz neden eğer cisim zâtı gereği kendisi için sonsuz şekildeki parçaların engellemezse bu durumda sonsuz parçaların varlığı gerekli olacağını söylediniz? Çünkü cisimliliğin kendisinin, bu parçaların varlığını engelleyici olmaması mümkündür ve dolayısıyla imkânsız şartlara bağlı olduğundan bu parçaların varlığı imkânsız olur. Ancak buradaki tartışma, imkân konusunda değil, sadece sonsuz cisimlerin varlığı konusundadır.

فلئن قلت: إنَّ المحلَّ إنَّ لم يكن له مقدار استحالة حصول المقدار فيه؛ لأنَّ الحال يجب أن يُساويه من المحلَّ شيءٌ. قلنا: لا نسلّم أنَّ الحال يجب أن يُساويه من المحلَّ شيءٌ؛ فإنَّ عندنا المقدار حالٌ في الهيولى ولا يُساويه من المحلَّ شيءٌ / [٥٤هـ].

قال: (كما أنَّ الجسم الكبير لا يخالف الصغير لجسميته فكذلك المقدار الكبير لا يخالف المقدار الصغير لكونه مقداراً) إلخ. قلنا: نحن ندعي أنَّ الجسم الكبير والصغير متشاركان في الطبيعة الجسميّة ومختلفان في المقدار، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. وأمّا المقدار الصغير والكبير فيشتركان^٢ في طبيعة المقدار، ويختلفان بالعوارض التي هي مغايرة لنفس المقدار، فلا يستدعي مقداراً آخر.

قال: (إذا فرضنا كرة خرج من مركزها خطّ متناهٍ موازٍ لخطّ آخر غير متناهٍ) إلى آخره. قلنا: حاصل هذا البرهان أنّه لو وُجدتْ كرة متحرّكة يخرج من مركزها خطّ متناهٍ مع وجود خطّ غير متناهٍ موازٍ للخطّ الأوّل يلزم منه المحال، فيلزم استحالة هذا المجموع؛ ولكن لماذا يلزم من هذا تناهي الأبعاد؟ فإنَّ من الجائز أن يكون وجود الخطّ في الخارج محالاً ولا يكون الأبعاد متناهيةً، ويكون استحالة هذا المجموع باستحالة وجود الخطّ، والكلام في أنَّ الخطّ لا وجود له في الأعيان سيأتي.

قال: (الامتناع حكم عديمي فلا يُعلّل) إلخ. قلنا: الأمر العدمي لا يُعلّل بعلة وجوديّة؛ ولكن لم قلتم بأنّه لا يجوز أن ينعدم الشيء لعدم علته؟ / [٥٥هـ]

وجواب الشكّ أن نقول: لم قلتم إنَّ الجسم إذا لم يمنع لذاته أن يكون له جزئيات إلى غير النهاية يلزم وجود جزئيات إلى غير النهاية، فإنَّ من الجائز أن لا تكون نفس الجسميّة مانعة من وجودها، ويمتنع وجودها لتوقفها على شرائط ممتنعة، والخلاف إنّما وقع في وجود أجسام غير متناهية لا في الإمكان.^٣

١ م: لو.

٢ م: مادة.

٣ م: يشتركان.

٤ ص: وُجد.

٥ ص: استحالة.

٦ ص: بعدم.

٧ قارن: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ٩٤/١-٩٦؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٨١؛ المباحث للرازي، ٢٨٣/١؛ كشف الحقائق

Râzî şöyle dedi: **(Miktar maddeden ayrık şekilde var olamaz. Çünkü miktarın bu şekilde olması ne zâtı gereği ne de levâzımından dolayıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu delilin zahirinde bir tür sorun bulunmaktadır. Çünkü Râzî’nin “Miktarın bu şekilde olması ne zâtı gereği ne de levâzımından dolayıdır.” şeklindeki sözünün anlamı, miktarın soyut olmasının ne zâtı gereği ne de levâzımından dolayı olduğudur. Bu durumda biz şunu diyoruz: Siz neden miktarın soyut olmasının eğer bir ilişkin vasıtasıyla olursa, zâtı gereği mahalden müstağni olanın, muhtaç olacağını veya tersinin olacağını söylediniz? Aksine sadece zâtıyla muhtaç olan bir ilişkinle müstağni olmuş olur. Oysa aksi geçerlidir. Ancak bu lafızda bir tür sıkıntı vardır.

Onun cevabı şudur: Onun “Miktarın bu şekilde olması ne zâtı gereği ne de levâzımından dolayıdır.” sözündeki kasıt konusunda eğer tereddüt edilip bunun bazen soyut olduğu bazen de hâriçte olduğu ifade edilirse biz de ilk olarak şöyle deriz: Eğer boyut, soyut olsaydı bunun soyut olması ne zâtı ne de levâzımından dolayı olurdu. Çünkü aksi takdirde her miktar böyle olurdu. Benzer şekilde boyutun soyut olması bir ilişkin sebebiyle de değildir; çünkü aksi takdirde kendi zâtıyla maddeye muhtaç olurdu ve böylece zâtıyla muhtaç olan, bir ilişkin nedeniyle müstağni olmuş olurdu.

Benzer şekilde biz şunu diyoruz: Eğer boyut, [maddeye] muhtaç olursa bunun maddeye muhtaç olması, ne zâtı gereği ne de levâzımından dolayı olmuş olur. Aksi takdirde her miktar da bu şekilde olurdu. Aynı şekilde boyutun maddeye gereksinim duyması, bir ilişkin sebebiyle de değildir; çünkü bu durumda onun zâtı var olduğunda kendi zâtıyla müstağni olmuş olurdu. Şayet boyut, bir ilişkin sebebiyle gereksinim duyan olsaydı bu durumda zâtıyla bir şeyden müstağni olan, bir ilişkin sebebiyle gereksinim duyan olmuş olur ki bu muhaldir.

Râzî şöyle dedi: **(‘İnsan’daki ‘canlı’nın ‘düşünen’e gereksinim duyması, eğer zâtı gereği ve levâzımından dolayı olursa bu durumda her ‘canlı’nın ‘düşünen’e gereksinim duyması gerekir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifadenin, delilin öncüllerine karşı koyması söz konusu değildir, ancak bunun şöyle denilerek *men’* için dayanak kılınması mümkündür: Biz, başkasından zâtıyla müstağni olan şeyin, bu şeye gereksinim duyacağını kabul etmiyoruz. Çünkü ‘canlı’, kendi zâtıyla ‘düşünen’den müstağnidir. Aksi takdirde her ‘canlı’ kendisine ihtiyaç duyardı. Dolayısıyla o, kendisine ihtiyaç duyulan olmuş olurdu.

قال: (في أنّ المقدار لا يوجد مفارقاً عن المادّة؛ لأنّ كونه كذلك^١ ليس لذاته ولا للوازمها) إلى آخره.^٢ قلنا: ظاهر هذه الحجّة فيه^٣ نوع خلل؛ لأنّ قوله: «كونه كذلك ليس لذاته ولا للوازمها»^٤ معناه: «أنّ كونه مجرداً ليس لذاته ولوازمها» إلى آخره. فنقول: لم قلتُم إنّ تجرّده لو كان لعارض لكان الغنيّ بذاته عن المحلّ يصير محتاجاً أو بالعكس؟^٥ بل^٦ يكون المحتاج بذاته غنيّاً بالعارض فقط، وهو العكس، فاللفظ فيه خلل.

وجوابه: أنّ المراد من قوله: «إنّ كونه كذلك ليس^٧ لذاته ولا^٨ لوازمها» إنّ تردّد الكلام في كونه مجرداً تارة، وفي الخارج^٩ أخرى بأن نقول أولاً: لو كان البعد مجرداً فكونه مجرداً ليس لذاته ولوازمها، وإلاّ لكان كلّ مقدار كذلك، ولا بعارض^{١٠}، وإلاّ لكان بذاته محتاجاً إلى المادّة، فيكون المحتاج بذاته [ههههه] غنيّاً بالعارض.

ونقول أيضاً: لو كان البعد محتاجاً فكونه^{١١} محتاجاً إلى المادّة ليس لذاته ولوازمها، وإلاّ لكان كلّ^{١٢} مقدار كذلك، ولا لعارض^{١٣}؛ لأنّ ذاته إذا وُجدت كان غنيّاً بذاته، فلو كان محتاجاً بالعارض لكان الغنيّ بذاته عن الشيء محتاجاً إليه بالعارض، وهو محال.

قال: (احتياج الحيوان الذي في الإنسان إلى الناطق إنّ كان لذاته ولوازمها لزم احتياج كلّ حيوان إليه) إلى آخره. قلنا: هذا الكلام لا توجيه له على مقدّمات الحجّة إلاّ أنّه يمكن أن يجعل مستنداً للمنع بأن يقال: لا نسلم أنّ الغنيّ بذاته عن الشيء لا يصير محتاجاً إليه؛ فإنّ الحيوان غنيّ بذاته عن الناطق، وإلاّ لكان كلّ حيوان محتاجاً إليه، وقد صار محتاجاً إليه.

للأهري، ص ٣٢٠-٣٢١؛ منتهى الأفكار للأهري، ص ٢٢٠؛ تنزيل الأفكار للأهري، ٤٥-٥٦؛ مواصد المقاصد للأهري، ١٦٢ ظ-١٦٣؛ حكمّة العين للكاتب، ص ١٣٥-١٣٧.

١ - كذلك، صح هامش.

٢ - إلى آخره.

٣ - هاهنا.

٤ - لا.

٥ - انظر: الملخص للرازي، ص ٢٨٥.

٦ - نقله الأهري بتصوّف يسير. انظر: الملخص للرازي، ص ٢٨٥.

٧ - بل.

٨ - ليست.

٩ - لا.

١٠ - الخاصة.

١١ - يعارض.

١٢ - في كونه.

١٣ - كلّ.

١٤ - يعارض.

Onun cevabı ise şöyledir: Biz, başkasından zâtıyla müstağni olan şeyin, bu şeye gereksinim duymayacağını zorunlu şekilde biliriz. ‘Canlı’ya gelince bu, ‘düşünen’den zâtı gereği müstağnidir. [Ancak canlı], zâtı gereği herhangi bir fasla da muhtaç durumdadır. Dolayısıyla ‘canlı’, ‘düşünen’e muhtaç olmuş değildir, aksine ‘düşünen’, kendisine muhtaç olmakla canlının bazı fertlerinin varsayımı şeklinde *canlılığı* gerektirmiştir. Dolayısıyla bundan, ‘canlı’nın tabiatının ‘düşünen’e gereksinim duyması gerekli olmamaktadır.

Râzî şöyle dedi: (**Birinin çıkıp buna miktarla karşı koyma hakkı vardır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Buna yönelik cevap daha önce bu ikisinin miktar yoluyla birbirine karşıt olmayacağı aksine bu ikisinin sadece taayyün yoluyla birbirine karşıt olacağı şeklinde geçmiştir.

Râzî şöyle dedi: (**Yüzey cismin sonudur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine yüzey, kendisinde dik açılarda kesişen iki çizginin varsayıldığı şeydir.

Râzî şöyle dedi: (**Biz, cisimlerin birbirine temas ettiğini görmekteyiz.**) Biz ise şöyle diyoruz: Neden cisimlerin birbirine temas etmesi, konumda cisimlerden ayrıışmayan tarafları yoluyla olmasın? Ki bu, bağımsız/ayrı bir yüzeyin varlığını gerekli kılmaz.

Râzî şöyle dedi: (**Bitişik cisim kesildiğinde kendisi için bir yüzey meydana gelir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine taraf sahibi olan başka bir cisim meydana gelir ve daha önce hüviyetiyle mevcut olan cisim de yok olur. Ayrıca meydana gelen cismin tarafı, konumda cismin kendisinden ayrıışmaz. Hâsılı; yüzey, çizgi ve noktanın konumda ayrıışmış bağımsız bir varlığı bulunmaz.

[Mekân Konusuna Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (**Eğer mekân mevcut olsaydı bu durumda ya cevher ya da araz olmuş olacaktı.**) Biz ise şöyle diyoruz: Mekânın araz olması neden mümkün olmasın? Ki bu, *kuşatılan* cismin dış yüzeyine dokunan *kuşatan* cismin içi olarak nitelenen boyuttur.

وجوابه: أنا نعلم بالضرورة أنّ الغنيّ بذاته عن الشيء لا يصير محتاجاً إليه، وأمّا الحيوان فإنه لذاته غنيّ عن^١ الناطق، ومحتاجٌ لذاته إلى فصل من الفصول، والحيوان لم يصّر محتاجاً إلى الناطق؛ بل الناطق اقتضى وجودَ الحيوانيّة بفرض بعض أفراد الحيوان أن صار محتاجاً إليه، ولا يلزم من ذلك احتياج طبيعة الحيوان إليه.

قال: (ولقائل أن يعارض ذلك بالمقدار) إلخ. قلنا: الجواب عنه ما مرّ أنّهما لا يخالفان بالمقدار، وإنّما يخالفان بالتعيّن^٢ / [٥٦و].

قال: (السطح نهاية الجسم) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ بل السطح هو الذي يُفرض فيه خطّان متقاطعان على زوايا قائمة.

قال: (إنّا نجد الأجسام متماسّة) إلخ. قلنا: لم لا يجوز أن يكون مماسّتها بأطرافها التي لا تتمايز عن الأجسام في الوضع، وذلك لا يقتضي وجود سطح مستقلّ.

قال: (الجسم المتّصل إذا قطع حدث له سطح) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ بل حدث جسم آخر ذو طرفٍ، وبطل ذلك الجسم الذي كان موجوداً بهويّته، والجسم الحادث لا يتميّز طرفه عنه في الوضع، فالحاصل أنّ السطح والخطّ والنقطة ليس لها وجود مستقلّ متميّز في الوضع^٣.

[الكلام على المكان]

قال في المكان: برّ أنّه لو كان موجوداً فلما أن يكون جوهرًا أو عرضًا. قلنا: لم لا يجوز أن يكون عرضًا، وهو البعد الموصوف بأنّه باطن للجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي.

١ م - عن.

٢ ص: التعيّن.

٣ قارن: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ٩٥-٩٦/١ المباحث للرازي، ٢٩٠-٢٩١؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٤٦و؛ مراد المقاصد للأبهري، ١٦٣و-١٦٤ط؛ حكمة العين للكاتب، ص ١٣٧-١٣٩.

٤ م: هو.

Râzî şöyle dedi: **(Bu durumda kısır döngü ve teselsül geri dönmüş olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu denileni kabul etmiyoruz. Teselsülün gerekli olması sadece eğer her cisim mekânda olsaydı söz konusu olurdu ki durum böyle değildir. Aksine bu, içi kısmı kuşatılan cisim için mekân olan *Felek-i A’lâ*’da son bulur ve böylece bu, bir mekânda olmamış olur.

Râzî şöyle dedi: **(Bunun kabul edildiği varsayıldığında talep edilen şey hasıl olmuş olur. Çünkü bu boyutlar, tamamen harekete elverişlidir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Çünkü boyutlardan her bir şeyin harekete elverişli olması mümkün iken toplam olması itibariyle toplamın harekete elverişli *olmaması* mümkündür.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer ikincisi lâzım olursa bu durumda muhal durumu tekrar gündeme gelir, eğer bu lâzım/gereken olmazsa bu durumda ise ilk kısım gündeme gelir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bu bağlamda söylenecek en iyi şey, eğer bu, boyut için bir gereken/lâzım değilse bunun boyuttan ayrı olacağıdır. Biz bununla alakalı olarak şunu da söylüyoruz: Evet, bu denildiği gibi olabilir; fakat neden ilk kısım gündeme gelsin ki? Çünkü bu durum/şey, soyutlanmanın gereği/lâzımı olması mümkündür. Ayrıca bunun, boyuttan ayrılması ise bunun maddî bir şeye dönüştükten sonra hasıl olması mümkündür ki böylece ilk kısım tekrar gündeme gelmez.

Râzî şöyle dedi: **(Şahsî boyutun yalnızca mesela bu kabın iki tarafı arasındaki boyutu anlamı bulunmaktadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu, iki boyutun iç içe geçmesinin zorunlu olarak geçersiz olduğuna bir işarettir. Karşı taraf [yani Râzî] ise bunu menetmektedir. Çünkü Râzî’nin bu konudaki görüşü, yerleşilene (mütemekken) ait boyutun, mekâna ait boyutun içine girdiğidir. Ayrıca tartışma noktası/konusu olan şey hakkında zorunlu olarak bilindiğini iddia etmek ise reddedilmiştir.

Râzî şöyle dedi: **(Mâhiyet ve mâhiyetin gerektirenleri konusunda birbirine eşit olan iki boyut eğer birbirinin içine girmiş olsa bu durumda ikilik (isneyniyye) ortadan kalmış olurdu.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Mekânsallığın ortadan kalkması sadece eğer bu iki boyut bütün arazlar hususunda ortak olsaydılar mümkün olurdu. Ancak durum, bu şekilde değildir. Çünkü bunlardan birisi maddî olmasıyla diğerinden ayrışırken öbürü ise soyut olmasıyla ondan ayrışmaktadır.

أما قوله: (وحيثُ يُعود الدور أو التسلسل^١). قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم التسلسل إن لو كان كل جسم في مكانٍ، وليس كذلك؛ بل ينتهي إلى الفلك الأعلى الذي يكون باطنه مكاناً للجسم المحوي، ولا يكون هو في مكان.

قال: (وبتقدير^٢ تسليمه فالمطلوب حاصل؛ لأنها بأسرها قابلة للحركة). قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن^٣ من الجائر أن يكون كل واحدٍ منها قابلاً للحركة، ولا تكون؛ جعلتها من حيث هي [٥٦ظ] جملة قابلة للحركة.

قال: (والثاني إن كان لازماً عاد هذا المحال، وإن لم يكن لازماً عاد القسم الأول). قلنا: لا نسلم، غاية ما في الباب أنه إذا لم يكن لازماً للبعد كان منفكاً عنه. قلنا: نعم؛ ولكن لماذا يعود القسم الأول؟ فإن من الجائر أن يكون ذلك الأمر لازماً للتجرد، وانفكاكه عن البعد إنما يحصل بصيرورته مادياً، فلا يعود القسم الأول.

قال: (لا معنى للبعد الشخصي إلا البعد الذي بين طرفي هذا الإناء مثلاً) إلى آخره. قلنا: هذه إشارة إلى أن تداخل البعدين باطل بالضرورة، والخصم يمنع ذلك؛ لأن مذهب أن البعد الذي للممكن^٤ يدخل في البعد الذي هو المكان، فدعوى الضرورة في محل النزاع ممنوعة.

قال: (البعدان المتساويان في الماهية وجميع لوازمها لو تداخلا لارتفعت الاثنيتية) إلخ. قلنا: لا نسلم، وإنما يرتفع إن لو اشتركا في جميع العوارض، وليس كذلك؛ لأن أحدهما يتميز عن الآخر بكونه^٥ مادياً والآخر يتميز عنه^٦ بكونه مجرداً.

١ م: بأنه يلزم الدور أو التسلسل.

٢ ص: ويتم.

٣ ص: لأنه.

٤ م: ولا يكون.

٥ م: هذا.

٦ ص: للممكن.

٧ ص: كونه.

٨ م - عنه.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer mekân, cismin yüzeyi ile kuşatılan yüzey olsaydı bu durumda hareket, bir yüzeyin bir diğer yüzeye yönelerek ayrılmasından ibaret olmuş olurdu.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine hareket, cismin zâtıyla bir yüzeyden bir yüzeye yöneliminden ibarettir. Dolayısıyla bundan, havada hareketsiz duran kuşun hareketli olması gerekmez. Çünkü bu kuşun kendisi bir yüzeyden bir yüzeye yönelmiş değildir. İşte bundan dolayı uçan kuşu kuşatan yüzeylerin kuş için mekân olmaması gerekmez. Bunun gerekli olması sadece eğer mekânın değişimi, hareketin husûlünü gerektirseydi mümkün olurdu. Peki siz neden bunun böyle olduğunu söylediniz? Aksine bize göre hareket, hareket edeninin bir mekândan bir mekâna yönelmesiyle meydana gelir yoksa bu sırf mekânın değişimiyle değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Mekân kılınan ‘yüzey’ şeklinde nitelenen cismin de kapladığı bir uzamı bulunur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu cisim için kendisine mekân olan başka bir yüzeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul etmiyoruz.

Teselsüle gelince, biz bu konuda şunu diyoruz: Biz teselsülün gerekli olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması yalnızca her cisim için bir mekân olsaydı söz konusu olurdu. Ancak durum bu şekilde değildir, aksine bu, mekân sahibi olmayan *Felek-i A‘zam*’da son bulur.

Râzî şöyle dedi: **(Konum, cisim için hasıl olan heyettir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Burada ‘cihet’ten kasıt, mekânsa şu halde siz neden bu parçalardan her biri için bir cihete özel olma durumu karar kılmadığı sürece bazısından bazısına yönelik bir nispetin hasıl olmayacağını söylediniz? Eğer buradaki kasıt, mekân dışında bir şeyse şu halde *Felek-i A‘zam* için bir mekânın varlığı söz konusu olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(İbn Heysem, mekânın yüzey olduğu şeklindeki görüşün yanlış olduğuna dair delil ileri sürerek karşı çıkmıştır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, yüzeyleri birbirine paralel cismin, birbirine eşit yüzeylere bölündüğünde yerleşenin olduğu gibi kalacağını kabul etmiyoruz. Aksine yerleşenin yok olurken başka mekânlarda yerleşen başka cisimler var olurlar. Bu ifade edilen şeylerin aynısı, onun geri kalan ifadeleri için de geçerlidir.

قال: (لو كان المكان سطحًا محيطًا بسطح الجسم لكانت الحركة عبارةً عن مفارقة سطح متوجَّهًا إلى سطح آخر^١) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ بل^٢ يكون عبارة عن توجَّه^٣ الجسم بذاته من سطح إلى سطح، ولا يلزم من هذا أن يكون الطائر الواقف متحرِّكًا؛ لأنَّه ليس متوجَّهًا بنفسه/[٥٧و] من سطح إلى سطح، فلا يلزم أن لا تكون السطوح المحيطة بالطير مكانًا له، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان تبدل المكان يقتضي حصول الحركة، فلم قلتم بأنَّه كذلك؛ بل عندنا الحركة إنَّما يحصل بتوجَّه المتحرِّك من مكان إلى مكان لا بمجرد تبدل المكان^٤.

قال: (فالجسم الموصوف بالسطح الذي جعل مكانًا له أيضًا حيِّز) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنَّه لا يمكن أن يحصل لذلك الجسم سطح آخر يكون مكانًا له. وأمَّا التسلسل: قلنا: لا نسلم أنَّه يلزم التسلسل، وإنَّما يلزم إن لو كان لكل جسم مكان، وليس كذلك؛ بل ينتهي إلى الفلك الأعظم الذي لا مكان له.

قال: (الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم) إلى آخره. قلنا: إن كان المراد من "الجهة" هاهنا هو المكان فلم قلتم بأنَّه ما لم يتقرَّر لكل واحدٍ من تلك الأجزاء اختصاصٌ بجهة لم يحصل لبعضها إلى البعض نسبة^٥؟ وإن كان المراد منه غير المكان فلا يلزم منه أن يكون للفلك الأعظم مكان.

قال: (احتجَّ ابن هيثم^٦ على فساد القول بأنَّ المكان هو السطح) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنَّ الجسم المتوازي السطوح إذا فصل بسطوح^٧ متوازية كان المتمكِّن باقيا كما كان؛ بل المتمكِّن^٨ يعدم ويحدث أجسام أخرى متمكنة في أمكنة أخرى، وهكذا يجب/[٥٧ظ] عن بواقي كلامه.

١ - آخر.

٢ - وأما.

٣ - توجيه.

٤ - قارن: الشفاء (الطبيعيات) لابن سينا، ص ١١١-١١٤؛ المباحث للرازي، ١/٣٢٨-٣٣٢؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٢٩٠-٢٩١؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٥٨ظ-٥٩؛ مرصود المقاصد للأبهري، ١٨٨-١٨٩؛ حكمة العين للكاتب، ص ١٨٧.

٥ - يلزم التسلسل، وأما.

٦ - انظر: الملخص للرازي، ص ٢٩٤.

٧ - هو: أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم البصري (ت. ٤٣٢هـ/١٠٤٠م). ولد في البصرة، وقد انتقل إلى مصر حيث أقام في القاهرة حتى وفاته. وله كثير من الكتب منها: كتاب المناظر، شكوك علي بطليموس، مقالة في هيئة العالم، مقالة في دور القمر. انظر: إخبار العلماء لابن القفطي، ١٦٧-١٦٨؛ عيون الأخبار لابن أبي أصيبعة، ٥٥١-٥٥٢.

٨ - ص: سطوح.

٩ - ص: الممكن.

Râzî şöyle dedi: **(Bir yüzey başka bir yüzeye bitiştiğinde, sonra da bir defada bu yüzeyden kaldırıldığında boşluğun (halâ) meydana gelmesi gerekir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü bir defada kaldırılmanın (irtifâ) anlamı, hareketin ‘an’da vaki olduğu değildir. Çünkü hareketin ‘an’da vuku bulması muhaldir. Aksine bir defada kaldırmanın anlamı, parçaları hususunda bir ayrışma (infikâk) olmaksızın bunun yukarı yöne hareket etmesidir. Şu halde durum böyle olduğuna göre şöyle demek neden mümkün olmasın: “Cismin kendisinde yukarıya hareket ettiği zamanda kenarları olan cisim de seyreler ve cismin ortası dolar ve böylece bu zamanda iki hareket meydana gelir. [Birincisi]: Mekânda harekettir. Bu hareket, yukarıya hareket eden cisme aittir. [İkincisi]: Nicelikte harekettir. Bu, taraflara/kenarlara doğru hareket eden cisme aittir. Dolayısıyla ortada boşluk meydana gelmez.”

Râzî şöyle dedi: **(Eğer âlem doluluk (melâ) olsaydı bu durumda cisim hareket ettiğinde ya boş olan bir mekâna intikal edecektir ya da dolu olan bir mekâna intikal edecektir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Neden bu cismin, dolu olan bir mekâna intikal etmesi mümkün olmasın ki böylece içinde olan cisim başka bir mekâna intikal etmemiş olur aksine sadece yoğunlaşmış olur?

Seyrelme ve yoğunlaşmanın anlamı ise maddenin muhtelif miktarlara elverişli olması ve böylece daha büyük bir miktardan sıyrılıp daha küçük miktarı almasıdır. Ancak bundan dolayı boşluk söz konusu olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Birincisine gelince bu, muhtemeldir. Bizim, onu susturduğumuz (elzernâhu) kısır döngü kesinlik arz etmektedir. Kesin olan bir şey, muhtemel olan bir şeyle çelişmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifadenin esas itibarıyla öncüle yönelik bir karşı koyması söz konusu değildir. Dahası bu ifade, zayıf olup cedelde *tercihler* (terâcîh) için söylenen şeyler cinsindendir. Biz bu bağlamda kısır döngünün gerekli olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması yalnızca bu cisim, kendi mekânından başka bir mekâna intikal ettiğinde söz konusu olur. Peki şu halde neden bir intikal olmaksızın cismin kendinde yoğunlaşması mümkün olmasın? Râzî’nin “Bizim onu susturduğumuz kısır döngü kesinlik arz etmektedir.” şeklindeki sözünün bir faydası yoktur.

قال: (إن سطحاً إذا لقي سطحاً آخر، ثم ارتفع منه دفعةً واحدةً وَجَبَ وقوع الخلاء) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ الارتفاع دفعة ليس معناه أنّه يقع الحركة في الآن؛ لأنّ وقوع الحركة في الآن محال؛ بل معناه أنّه يتحرّك إلى جهة الأعلى من غير وقوع التفكّك في أجزائه، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال: بأنّ^١ في الزمان الذي يتحرّك الجسم إلى الأعلى يتخلخل^٢ الجسم الذي على الجوانب ويملاً الوسط، ويقع في ذلك الزمان حركتان: حركة في الأين: وهي للجسم المتحرّك إلى الأعلى، وحركة في الكم: وهي^٣ للجسم الذي على الأطراف، فلا يقع الخلاء في الوسط.

قال: (لو كان العالم ملاء لكان الجسم إذا انتقل فيما أن ينتقل إلى مكان كان خالياً^٤ أو إلى مكان كان مملوءاً) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن ينتقل إلى مكان كان مملوءاً ولا ينتقل الجسم الذي كان فيه إلى مكان آخر؛ بل يتكاثف؟

ومعنى التخلخل والتكاثف: أنّ المادّة قابلةٌ للمقادير المختلفة فتخلع مقداراً أكبر وتلبس^٥ أصغر، ولا^٦ يلزم منه الخلاء.

قال: (أمّا الأوّل محتمل، والدور الذي ألزمنه قاطع، والقاطع لا يعارض المحتمل^٧). قلنا: هذا الكلام لا توجيه له على مقدّمة أصلاً؛ بل هو كلام ركيك/[٥٨و] من جنس ما يقال في الجدول للتراجيح، ونحن لا نسلم أنّه يلزم الدور، وإنّما يلزم إن لو انتقل ذلك الجسم من مكانه إلى مكان، ولم لا يجوز أن يتكاثف الجسم في نفسه^٨ من غير انتقال؟ فقلوه: «والدور الذي ألزمنه قاطع»^٩ لا حاصل له.

١ ص: أن.

٢ قد يقال: تَخَلَّلَتِ الآلة أي: انْفَكَّتْ، تَصَدَّعَتْ. مختار الصحاح لأبي بكر الرازي. «تخلخل».

٣ ص: هي.

٤ ص - كان

٥ ص: خال.

٦ ص: كان.

٧ م: أو يلبس.

٨ ص - لا.

٩ وفي المطبوع: والمحمّل لا يعارض القاطع. انظر: الملخص للرازي، ٢٩٧.

١٠ م - في نفسه.

١١ انظر: الملخص للرازي، ٢٩٨.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, boşluğun varlığı olan bir şey olduğunu kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Çünkü iki duvar arasındaki boşluk, iki şehir arasındaki boşluktan daha azdır. Bununla birlikte hiçbir yokluk bu şekilde değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, boşluğun sübûtî bir şey olduğunu ve varlığını devam ettirmeye elverişli olduğunu kabul etsek bile bu durumda bunun doluluk olması gerekli olmaz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Çünkü bu, niceliktir. Bu nicelik ise ya bitişik ya da ayrıktır. Bu ifade edilen, Râzî’nin de zikrettiği şeyin sonuna kadar devam eder.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer siz ‘cisim’le bunun ötesinden başka bir şeyi kastetmişseniz bu durumda sizin bize bunun tasavvurunu ifade etmeniz gerekmektedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Burada ‘cisim’den kasıt, maddeye yerleşik olan miktardır. Ayrıca kesin delille sabit olduğu üzere eğer boşluk, hasıl olsaydı bu yoruma göre boşluğun cisim olması gerekli olurdu ki bu durumda ise muhal gerekmektedir. Şu halde kendisinden muhalin gerekli olduğu şey de muhaldir.

Râzî şöyle dedi: **(İnceliği suyun inceliğinde on kat daha fazla olan doluluğa gelince bundaki hareket, bir saat ve bir saatin onda birinde meydana gelir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu yerde hesap hakkında bir yanıldı söz konusudur. Çünkü bundaki (doluluk) hareket, bir saat ve bir saatin onda dokuzunda meydana gelir. Çünkü bir saati, kendisi olması itibariyle hareket hak eder ve bu hareket, duyun inceliği sebebiyle dokuz saat kalır. Sudan daha ince olan *doluluk* ise on kat daha fazla şekilde hak edilen zamanın onda birini hak eder ki bunun onda biri ise bir saatin onda dokuzudur.

[Cihetleri Belirleyen Şeye Yönelik Eleştiriler]

Râzî cihetleri belirleyen şey hakkında şöyle dedi: **(Eğer cihetleri belirleyen şey birden çoksa ya bunlardan biri diğeri tarafından kuşatılmamıştır ki bu durumda yakınlığın son kertesini her biri tarafından belirlenir, fakat uzaklığın son kertesini belirlenmiş olmaz olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifadenin tamamlanması yalnızca varlıkta biri uzaklığın son kertesini diğeri ise yakınlığın son kertesini olmak üzere iki cihetin olduğunu beyan ettikten sonra olur. Dolayısıyla buna yönelik burhân tamamlanmazsa bu hüccet de tamamlanmış olmaz. Çünkü birinin çıkıp şöyle deme hakkı vardır: Biz, cihetleri belirleyen şeyin birden fazla olması halinde uzaklığın son kertesinin belirlenmeyeceğini kabul etmiyoruz, peki şu halde siz neden uzaklığın son kertesinin belirlenmeyeceğini söylediniz?

أما قوله: (لا نسلم أن الخلاء شيء له وجود) إلخ. قلنا: لأنّ الخلاء فيما بين الجدارين أقلّ من الخلاء فيما بين المدينتين، ولا شيء من العدم كذلك. قال: (ولئن سلّمنا أنه أمر ثبوتيّ قابل للتقرّر فلم يلزم أن يكون ملاء) إلخ. قلنا: لأنّه كمّ فإنّما أن يكون متّصلاً أو منفصلاً إلى آخر ما ذكره.

أما قوله: (إن عنيتم بـ”الجسم“ أمراً آخر وراء ذلك وجب أن تفيدونا بتصوره). قلنا: المراد من^١ ”الجسم“ هاهنا^٢ هو المقدار الحال في المادة، وقد ثبت بالدلالة القاطعة أنّه لو حصل الخلاء يلزم كونه جسماً بهذا التفسير، فيلزم المحال، وما يلزم منه المحال فهو محال.

قال: (وأما الملاء الذي رفته أزيد من رقة الماء بعشر مرّات فإنّ الحركة فيه تقع في ساعة وعشر ساعات) إلخ. قلنا: هذا الموضع سهو في الحساب؛ لأنّ الحركة فيه تقع في ساعة وتسعة أعشار ساعة؛ لأنّ الساعة الواحدة تستحقّها الحركة لما هي هي، فتبقى تسع ساعات بسبب رقة الماء^٣، والملاء الذي يكون^٤ أدقّ من الماء بعشر مرّات يستحقّ [٥٨ظ] عشر الزمان المستحقّ بسبب رقة الماء وعشر ذلك تسعة أعشار ساعة.

[الكلام على محدّد الجهات]

قال في محدّد الجهات: (وإن كان أكثر من واحد فإنّما أن لا يكون واحد منها محيطاً بالآخر، وحينئذ تتحدّد غاية القرب من كلّ واحد؛ لكن لا تتحدّد غاية البعد عنه). قلنا: هذا الكلام إنّما يتمّ بعد بيان أنّ في الوجود جهتين: إحداها غاية البعد، والأخرى غاية القرب، ولم يتمّ عليه برهان فلا يتمّ هذه الحجّة؛ لأنّ لقائل أن يقول: نسلم أن المحدّد لو كان أكثر من الواحد لمّا تحدّد غاية البعد، ولكن لم قلتم بأنّ غاية البعد [لا] يتحدّد؟^٥

١ ص: أن.

٢ ص: أن.

٣ م: هنا.

٤ م - فيه.

٥ م - فيه.

٦ م - الماء.

٧ ص - يكون، صح هامش.

٨ ص: متحدّد.

Bunun cevabı söyle demektir: Biz varlıkta biri yukarı diğer, aşağı olmak üzere iki yönü olduğunu zorunlu şekilde biliriz. Sonra biz şunu da diyoruz: Cihetleri belirleme, eğer biri diğerini kuşatmayan iki cisimle olsaydı bunlardan birisinin diğerinden bir uzaklıkta olması gerekecek ve bu ciheti talep edici olacaktır. Böylelikle cihetler kendinde belirlenmiş olacaktırlar yoksa bu iki cisimle değil ki bu, bir çelişkidir.

Cihetlerin belirlenmesinin biri diğerini kuşatmayan iki cisimle olması mümkün değildir. Benzer şekilde bunun, kürevî olmayan tek bir cisimle olması da mümkün değildir. Çünkü bu durumda bununla sadece tek bir cihet belirlenmiş olur ve dolayısıyla bununla bi’t-tab vaki olan aşağı ve yukarı yönleri belirlenmez. Şu halde cihetlerin belirlenmesinin kürevî olan tek bir cisimle olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu kürevî tek cismin merkezinde uzaklığın son kertesini olan aşağı ciheti hasıl olurken kuşatanda ise yakınlığın son kertesini olan yukarı ciheti hasıl olur.

Nitelik Konusuna Yönelik Eleştiriler

[Duyulur Niteliklere Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Kudemâdan bazısı soğukluğu, sıcaklığı yokluğu olarak kabul etmiştir ki bu yanlıştır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, soğuk cisimde idrak ettiğimiz şeyin ya cisim ya da sıcaklığın yokluğu olduğunu kabul etmiyoruz. Peki neden idrak edilen şeyin, kendisine sıcaklığın yokluğunun iliştiği şey olan *özel cisim* olması mümkün olmasın? Dolayısıyla bundan, özel cismi hissetmenin yokluğu nedeniyle sıcak cismi hissetme anında soğukluğun idrak edilmesi gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Biz “Nemlilik, cismin kendisi sebebiyle şekilleri kabul etmesinin kolay olduğu şeydir.” dediğimizde bu ifade mecazîdir. Çünkü kolaylık ve zorluk izafet türünden şeylerdir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu sözün gerekli olması, eğer biz nemliliği, kolaylığın (*subûlet*) kendisi kılmış olsaydık söz konusu olurdu. Ancak durum böyle değildir. Aksine ‘nemlilik’, cismin kendisi aracılığıyla şekilleri ve bunların terkinin kolaylıkla kabul edici olduğu bir *nitelik* olarak yorumlanmıştır. Bu ise nemliliğin kolaylığın kendisi olmasını gerektirmez.

وجوابه أن يقال: إننا نعلم بالضرورة أن في الوجود جهتين: إحداهما علوّ، والأخرى سفلى، ثم نقول: تحدّد الجهات لو كان بجسمين غير محيط أحدهما بالآخر فلا بدّ وأن يكون أحدهما على بعد من الآخر، فيكون طالباً لتلك الجهة، فتكون الجهات متحدّدة في نفسها، لا بهما،^١ هذا خلف.

التحدّد لا يجوز أن يكون بجسمين لا يكون^٢ أحدهما محيطاً بالآخر. ولا يجوز أيضاً أن يكون التحدّد بجسم واحد غير كروي؛ لأنّه لا يتحدّد به إلاّ جهة واحدة، فلا يتحدّد به العلوّ والسفلى الواقعين بالطبع، فتعيّن أن يكون بجسم واحد كروي، فيحصل بمركزه جهة / [٥٩و] السفلى وهي غاية البعد وبمحيطه جهة العلوّ وهي غاية القرب.^٣

الكلام على الكيف

[الكلام على الكيفيات المحسوسة]

قال: (من القدماء من جعل البرودة عدم الحرارة، وهو باطل) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ الذي ندركه في^٤ الجسم البارد إمّا الجسم أو عدم الحرارة، ولم لا يجوز أن يكون المدرك هو الجسم المخصوص، وهو الذي عرض له عدم الحرارة؟ ولا يلزم من هذا أن يدرك البرودة عند الإحساس بالجسم الحارّ؛ لعدم الإحساس بالجسم المخصوص.

قال: (إذا قلنا: "الرطوبة ما لأجله يسهل قبول الجسم الأشكال" فهو مجاز؛ لأنّ السهل والصعب من باب المضاف) إلخ. قلنا: هذا الكلام^٥ إنّما يلزم إن لو جعلنا الرطوبة نفس السهولة، وليس كذلك؛ بل الرطوبة مفسّرة بكيفية يصير^٦ الجسم بها قابلاً للإشكال وتركها بسهولة؛ وذلك لا يقتضي أن تكون الرطوبة نفس السهولة.^٧

١ ص: بما.

٢ م: محيط.

٣ م - محيط.

٤ ص: المتحدّد.

٥ قارن: الشفاء (الطبيعيات) لابن سينا، ص ١٦٦-٢٥٦؛ المباحث للرازي، ٨٣/٢-٨٨؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٣١٥؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٦٤؛ مراد المفاصل للأبهري، ١٩٤-١٩٥؛ حكمة العين للكاتبي، ص ٢١٣.

٦ م: من.

٧ ص - الكلام.

٨ م: فيصير.

٩ م + وليس كذلك بل الرطوبة مفسّرة بكيفية يصير الجسم بها قابلاً للإشكال وتركها بسهولة؛ وذلك لا يقتضي أن تكون الرطوبة نفس السهولة.

Râzî şöyle dedi: **(Aksine bu konudaki araştırmanın neticesi şudur: Nem, yapışma hususunda kendisinde bir engel olmayan şeydir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine 'nem', cismin kendisi aracılığıyla şekilleri ve bunların terkinin kolaylıkla kabul edici olduğu bir *nitelik* olarak nitelenmiştir. Bu ise nemlilik ile kuruluk arasındaki karşıtlığın (tekâbul), yokluk ve *meleke* karşıtlığı olmasını gerektirmez.

Râzî şöyle dedi: **(Bunun vücûdî olduğu varsayıldığında bu, duyumsanmayan bir şey olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü havanın şekilleri ve bu şekillerin terkinin kolaylıkla kabul ediyor olması, dokunma duyusunun idrak ettiği bir şeydir. Tıpkı şişirilmiş kırıba hapsedilmiş olan havada olduğu gibi.

Râzî şöyle dedi: **(Siyah ve beyaz birleştikten sonraki durumlarında ya bu ikisinden her biri kendi safiyeti üzere kalmaya devam edecek ya da etmeyecektir.)** Biz ise şöyle diyoruz: O halde peki siz neden safiyeti üzere kalmaya devam etmediğinde bunlardan birisinin mevcut olmayacağını söylediniz? Çünkü bunun, safiyeti üzere kalmaya devam etmemesinden bunun, mevcut olmaması gerekmez.

[Işık, Gölge ve Karanlık Konularına Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Bu cisimler altında bulunan şeyler için duyumsanan değilse bu durumda ışık da duyumsanır olmayacaktır. [Ancak bu, hulttur]. Şayet bu şeyler, altındaki şeyler için duyumsanır ise bu durumda bunlar, altındaki şeyleri örtmüş olacaktır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması yalnızca her duyumsanan şey, altındakileri örtseydi söz konusu olurdu. Peki o halde siz neden bunun öyle olduğunu söylediniz? Çünkü bize göre ışık, duyumsanır bir cisim olup, altındaki şeyleri örten değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Karanlık, aydınlatmanın şanından olduğu şeyden ışığın yokluğudur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden eğer karanlık vücûdî bir nitelik olsaydı şahıslara göre halinin değişiklik göstermeyeceğini söylediniz?

قال: (بل التحقيق أن الرطب هو الذي لا مانع فيه من الالتصاق) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ بل الرطب هو الموصوف بكيفية يصير الجسم بها قابلاً للأشكال وتركها بسهولة، وذلك لا يقتضي [٥٩هـ] أن يكون التقابل بينها^١ وبين اليبوسة تقابل العدم والملكة.

قال: (وبتقدير كونها وجودية فإنها غير محسوسة) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ وهذا^٢ لأن كون الهواء بحيث يقبل الأشكال وتركها بسهولة أمرٌ يُدرّكه اللمس كما في الهواء المحصور في الزق المنفوخ.

قال: (السود والبياض بعد اجتماعهما إما أن يبقى كلّ واحدٍ منهما على صرافته أو لا يبقى) إلخ. قلنا: لم قلتُم إنه إذا لم يبق على صرافته لا يكون واحدٌ منهما موجوداً؟^٣ فإنه لا يلزم من عدم بقاءه على صرافته أن لا يكون موجوداً.^٤

[الكلام على الضوء والظل والظلمة]

قال: (تلك الأجسام إن لم تكن محسوسة لما تحتها^٥ لم يكن الضوء^٦ محسوساً، [هذا خلف]، وإن كانت محسوسة كانت ساترة لما تحتها). قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان كلّ محسوسٍ ساتراً لما تحته، فلم قلتُم إنه كذلك؟^٧ وهذا لأن عندنا الضوء جسم محسوس، وليس ساتراً لما تحته.

قال: (الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يضيء^٨) إلى آخره. قلنا: لم قلتُم إن الظلمة لو كانت كيفية وجودية لَمَا اختلف^٩ حالها بحسب الأشخاص؟^{١٠}

١ ص: بينهما.

٢ م - لا نسلم بل الرطب هو الموصوف بكيفية يصير الجسم بها قابلاً للأشكال وتركها بسهولة وذلك لا يقتضي أن يكون التقابل بينهما وبين اليبوسة مقابل العدم والملكة قال وبتقدير كونها وجودية فإنها غير محسوسة إلى آخره قلنا.

٣ م - وهذا.

٤ ص - كون.

٥ ص - كل.

٦ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٣٥.

٧ قارن: التلوينات اللوحية للسهوردي، ص ١٧٩-١٨١؛ المباحث للرازي، ١/٣٦٨-٣٧٣؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٣٢٢-٣٢٣؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٢٢٤-٢٢٥؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٤٧-٤٨؛ و؛ مراد المفاصل للأبهري، ١٦٥-١٦٥؛ حكم العين للكاتب، ص ١٤٣.

٨ م - لما تحتها

٩ ص: الصفة.

١٠ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٤٠.

١١ م: بغي.

١٢ ص: اختلفت.

١٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٤٨-٤٤٩.

Peki neden karanlığın vücûdî bir nitelik olduğunu söylemek mümkün olmasın? Fakat burada görünen şeyin aydınlanması, görmenin meydana gelmesi için bir şart olmuş olur. Bu şart ise bazısına değil de sadece bazısına nispetle hasıl olur ki işte bundan dolayı görme farklılaşmaktadır.

Râzî şöyle dedi: **(Vurma, ses için yakın bir neden kılınmamıştır. Çünkü bu temas etmektedir ve dolayısıyla bu, anlıktır ama ses ise zamansaldır. Anlık olan, zamansal olan şey için neden olmaz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Temasın, dalgalanma için bir sebep olması mümkün değildir. Çünkü temas, anlık iken dalgalanma ise zamansaldır. Siz ise daha önce anlık olan şeyin zamansal olan şey için sebep olmayacağını kabul etmişsiniz.

Râzî şöyle dedi: **(İşitilir harflerin her birinin taşıyıcısı, ya havanın her bir parçasıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden taşıyıcının, havanın parçalarından her biri olduğunda bu durumda tek bir kelime konuşan kimse bu defalarca duyması gerekirdi? Peki şu halde neden işitme, ilk defa ulaştırıcı olmakla şartlanmış olmasın? Böylece şart ikici ve üçüncü defada ortadan kalkar ve böylelikle işitme hasıl olmamış olur.

Râzî şöyle dedi: **(İşiten kimse, başkasının sözünü de işitebilir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, hava duvara çarptığında bu şekil üzere kalmadığını kabul etmiyoruz. Bunun ifade edildiği gibi olması sadece eğer duvarın aralıklarına giren miktar bu şekil üzere kalmadığı sürece söz konusu olur. Peki siz neden onun, bu şekil üzere kalmaya devam etmediğini söylediniz? Bunun için bir delil gerekmektedir.

Râzî şöyle dedi: **(Birisi şöyle diyebilir: “Sen bu cihetten hasıl olan sesi idrak ettiğini, fakat sesin bu cihette oluşunu idrak edemediğini varsay.”)** Biz ise şöyle diyoruz: Söz sözün, delilin öncüllerine yönelik bir karşı koyuşu (tevcîh) söz konusu değildir. Çünkü zikredilen delile ait kıyasî şekil de şöyledir: Bize ulaşmasından önce eğer ses, bir cihette hasıl olmasaydı bu durumda biz, sesin cihetini idrak edemezdik. Artbitişen yanlıştır ve önbitişen de yanlıştır.

ولم لا يجوز أن يقال: إنَّ الظلمة كيفيّة وجوديّة؛ لكن استضاءة المرئي شرط لحصول الرؤية؛ وهذا الشرط حاصلٌ بالنسبة إلى البعض دون البعض؛ فلهذا اختلفت الرؤية. قال: (وإنّما لم يجعلْ القرعُ سبباً قريباً للصوب؛ لأنّه مماسة فتكون / [٦٠ و] آنيّة، والصوت زمنيّ، والآنيّ لا يكون سبباً للزمنيّ). قلنا: المماسّة لا يجوز أن تكون سبباً للتموّج؛ لأنّ المماسّة آنيّة، والتموّج زمنيّ، وقد سلّمتم أنّ الآنيّ لا يجوز أن يكون سبباً للزمنيّ.

قال: (حامل كل واحدٍ من الحروف المسموعة إمّا كلّ واحدٍ من أجزاء الهواء) إلى آخره. قلنا: لم قلتم إنّ الحامل لو كان كلّ واحدٍ من أجزاء الهواء كان يجب ممّن^١ تكلم^٢ كلمة^٣ واحدة أن يسمعها مراراً كثيرة؟ ولم لا يجوز أن يكون السماع مشروطاً بأن يكون واصلاً أوّل مرّة، فيكون الشرط متتفياً في المرّة الثانية والثالثة فلا يحصل السماع؟

قال: (قد يسمع السامع كلام غيره) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ الهواء إذا صدمه الجدار لا يبقى على ذلك الشكل، وإنّما يكون كذلك إن لو لم يكن القدر الذي يدخل في منافذ الجدار باقياً على ذلك الشكل، فلم قلتم إنّ لا يبقى على ذلك الشكل؟^٤ لا بدّ له من دليل.

قال: (لقائل أن يقول: هب أنّك تدرك الصوت الحاصل في تلك الجهة؛ لكنك لا تدرك منه كونه في تلك الجهة) إلى آخره. قلنا: هذا الكلام^٥ لا توجيه له على مقدّمات الحجّة؛ فإنّ الصورة القياسية للحجّة المذكورة هكذا: لو لم يكن الصوت حاصلاً في الجهة قبل وصوله إلينا لمّا أدركنا جهته، / [٦٠ ظ] والتالي كاذب فالمدّهم كاذب.

١ ص: فيمن.

٢ ص: كلم.

٣ م: تكلمة.

٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٤٨.

٥ م: منافذة.

٦ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٤٨.

٧ م - الكلام.

Buna yöneltilecek eleştiri sadece şartlı önermenin menedilmesi veya artbitişenin yanlışlığının menedilmesidir. Onun zikretmiş olduğu şey, bunun şartlı için men olduğuna işaret etmediği gibi artbitişenin yanlışlığı için men olduğuna da işaret etmemektedir. Râzî’nin bu ifade ile kastının şu olduğunu söylenebilir: Biz, bu cihetten hasıl olan sesi idrak ederiz ve sesin bu cihetteki varlığını idrak edemeyiz. Şayet siz eğer ses, bize ulaşmasından önce bu cihette mevcut değilse bu sesin cihetini idrak edemeyiz dersiniz biz şartlıyı menederiz. Bize ulaşmasından önce sesin cihetini idrak etmek, sesin varlığı için bir delâlet olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Cismin siyah olması ya cisim oluşunun kendisi olmaktır ya da ondan bir parça olmaktır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden eğer bu bir cihette olur ve kendisine işaret edilemiyorsa bu durumda mâhiyetinin ortada kalmayacağını söylediniz? Peki şu halde neden mâhiyeti kalmaya devam etmesin ve kendisine işaret edilme ilişmesin ve de duyulur olduğu ilişmesin?

Râzî şöyle dedi: **(Gerçekte bu kısım, bu türün dışındadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden güreşmeye güç yetirmenin, üç şeyle bağlantılı olduğunu ve bunların kuvvet ve kuvvetsizlik türünden olmadığını söylediniz? Dolayısıyla ‘bağlantılı olma’nın (taalluk) anlamının açıklanması gerekir. Eğer siz, bu taalluk ile bunun mâhiyetinin bu üç şeyden bileşik olduğunu kastediyorsanız bu, engellenmiştir. Eğer siz bununla bu üçünün, onların arazlarından olduğunu kastediyorsanız bu durumda siz neden bundan, bu üçünün kuvvet ve kuvvetsizliğin dışında kalmasının gerekli olduğunu söylediniz? Bütün bu ifadeyi aştıktan sonra peki siz neden bu şeylerden her birisi, kuvvet ve kuvvetsizliğin bir türü olmadığında bu durumda kendisi olması itibariyle toplamın da kuvvet ile kuvvetsizlik için bir tür olmayacağını söylediniz?

Râzî şöyle dedi: **(Bu neredeyse yokluk ve meleke karşıtlık (tekâbul) benzemektedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bunun dalmayı kabul etmesinin yalnızca hareket ve şekli kabul etme türünden olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bu, özel hareketler ile özel şekilleri kabul etmedir. Ayrıca biz, bu kâbiliyetin, kendisi olması itibariyle cismin kendisi olduğunu da kabul etmiyoruz.

ولا يرد على هذا إلاّ منع الشرطيّة أو منع كذب التالي، وما ذكره لا يدلّ على أنّه منع للشرطيّة،^١ ولا على أنّه منع لكذب التالي، ويمكن أن يكون مراده بهذا الكلام: أنّا ندرك الصوت الحاصل من تلك الجهة ولا ندرك وجوده في تلك الجهة، فلئن قلتم بأنّه لو لم يكن موجوداً في تلك الجهة قبل الوصول إلينا لما أدركنا جهته؟^٢ منعنا الشرطيّة، فلا يكون لإدراك جهته دلالة على وجود الصوت قبل الوصول.

قال: (كون الجسم أسود إمّا أن يكون نفس كونه جسمًا أو جزءاً منه) إلى آخره. قلنا: لم قلتم بأنّه إذا كان في جهة ولا يكون إليه إشارة لم تكن ماهيته باقية؟^٣ ولم لا يجوز أن تبقى ماهيته ولا تعرض لها الإشارة ولا كونها محسوسة؟^٤

قال: (وهذا القسم بالحقيقة خارج عن هذا النوع) إلى آخره. قلنا: لم قلتم إنّّه إذا كانت القوّة على المصارعة تتعلّق^٥ بالأمر الثلاثة لا تكون هي من نوع القوّة واللاقوّة؟^٦ ولا بدّ من تفسير التعلّق، إن عنيتم بهذا التعلّق إنّ ماهيته مركّبة من هذه الثلاثة فممنوع، وإن عنيتم أنّ هذه الثلاثة من عوارضها فلم قلتم بأنّه يلزم من هذا خروجها عن كونها نوعاً للقوّة واللاقوّة؟^٧ وبعد التجاوز عن هذا القول لم قلتم إنّ كلّ واحد من هذه الأمور إذا لم يكن / [٦١] نوعاً للقوّة واللاقوّة لا يكون المجموع من حيث هو مجموع نوعاً للقوّة واللاقوّة؟^٨

قال: (يُشبه أن يكون ذلك تقابلَ العدم والملكة) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ قبوله^٩ الانغمار ليس إلّا قبول حركةٍ وشكلٍ؛ بل هو قبول حركاتٍ مخصوصةٍ وأشكالٍ مخصوصةٍ، ولا نسلم أنّ هذه القابليّة لنفس الجسم من حيث إنّهُ جسم.

١ ص: الشرطيّة.

٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٤٩-٣٥٠.

٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٥٠.

٤ قارن: المباحث للرازي، ١/٤٢٤-٤٢٦؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٢٢٥-٢٢٦؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٤٨ ط؛ حكمة العين للكاتبي، ص ١٤٣-١٥١.

٥ ص - قال.

٦ ص - إذا.

٧ ص: يتعدى.

٨ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٦١.

٩ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٦١.

١٠ م - لا يكون المجموع من حيث هو مجموع نوعاً للقوّة واللاقوّة. | انظر: الملخص للرازي، ص ٣٦١.

١١ م: قبول.

Râzî şöyle dedi: (**Eğer *izlenim* (intibâ) görüşü sabit olsaydı bu durumda idrak, bu sûretin kendisi değildir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Eğer bu ifadededen kasıt, idrakin, maddî eklentileriden soyut sûretten ibaret olmadığıysa sizin bu hususta zikretmiş olduğunuz delil buna delâlet etmemektedir. Çünkü bu, duvar için hasıl olmuş değildir. Şayet siz bununla, idrakin, kendisi olması itibarıyla bu sûretin mâhiyetinden ibaret olmadığını kastetmişseniz bu, bizâtihi apaçıktır; dolayısıyla zikretmiş olduğunuz uzatmada bir fayda yoktur.

Râzî şöyle dedi: (**Bu durumda zâtımızı bilen herkesin, bizim zâtlarımızı bildiğimizi de bilmesi gerekli olur. Artbitişenin yanlışlığı ortadadır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyleri kabul etmiyoruz. Çünkü bizim zâtımız, *özel şahsî nefsimizdir*. Dolayısıyla bizim şahsî nefsimizi bilen kimse, bizim kendi zâtımızı bilen olduğumuzu da bilir. Zira bizim dışımızdakiler nefsimizi yalnızca *tümel* açıdan bilir. Dahası bizim şahsî nefsimizi sadece şahsî nefse sahip olan bilir ve dolayısıyla bu, daima kendi zâtını bilen olduğunu bilendir.

Râzî şöyle dedi: (**Bizim kendi zâtımıza yönelik bilgimizin devam etmesi gerekli olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden artbitişenin yanlışlığının ortada olduğunu söylediniz? Her birimiz kesinlikle ebedi olarak kendi zâtını bilir.

Râzî şöyle dedi: (**Bizim zâtımıza dair bilgimiz, özel bir nispettir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine bizim zâtımıza dair bilgimiz, zâtımızın kendisidir.

Râzî şöyle dedi: (**Bizim kendi zâtımıza dair bilgimizin bilgisi eğer kendi zâtımıza dair bilgiyse.**) Biz ise şöyle diyoruz: [i] Eğer siz bu ifade ile eğer onun zâtıyla bilen olduğunda bu durumda onun ilmiyle zâtını bilen olmasının ve yine ilmiyle zâtını bilen olduğunu bilen oluşunun zorunlu olduğunu kastetmişseniz bu, kabul edilebilir. Fakat siz neden artbitişenin yanlış olduğunu söylediniz? Çünkü onun, kendi zâtına dair bilgisinin bilgisi ve yine onun kendi zâtına dair bilen oluşunun bilgisi, onun kendi nefsinin bilgisidir ki bu bilgi hasıl olan bilgidir. [ii]

قال: (لو بُتَّ القول بالانطباع فالإدراك ليس نفسَ هذه الصورة) إلخ. قلنا: إن كان المراد من هذا الكلام أن الإدراك ليس عبارة عن الصورة المجردة عن اللواحق المادية فما ذكرتموه من الدليل لا يدلّ على ذلك؛ لأنّها غير حاصلة للجدار،^١ وإن عنيتم أن الإدراك ليس عبارة عن ماهيّة تلك الصورة من حيث هي هي فذلك بيّن بذاته، فلا فائدة فيما ذكرتم من^٢ التطويل.

قال: (فلأنّه يلزم أن كلّ من علّم ذاتنا أن^٣ يعلم كوننا عالمين بذواتنا، والتالي ظاهرُ الفساد) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ ذاتنا هي النفس الشخصية المخصوصة، وكلّ من يعلم نفسنا الشخصية يعلم كوننا عالمين بذاتها؛ لأنّ غيرنا لا يعلم نفسنا إلّا على وجه كليّ؛ بل لا يعلم نفسنا الشخصية إلّا^٤ من له النفس الشخصية، وهو عالم أبداً بكونه عالماً بذاته.

أمّا قوله: (يلزم أن يدوم علمنا بذاتنا)^٥ إلخ. قلنا: لم قلتم إنّ التالي ظاهر الفساد؟^٦ فإنّ كلّ واحد / [٦١ ظ] منا يعلم ذاته أبداً.

أمّا قوله بـ(أنّ علمنا بذاتنا نسبة مخصصة) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ بل هو نفس ذاتنا. وأمّا قوله: بـ(أنّ علمنا بعلمنا بذاتنا إن كان علمنا بذاتنا)^٧ إلى آخره. قلنا: إن أردتم بهذا الكلام أنّه لو كان عالماً بذاته وجب أن يكون عالماً بعلمه بذاته، وعالماً بكونه عالماً بعلمه بذاته^٨ فمسلم؛ ولكن لم قلتم بأنّ^٩ التالي كاذب؟^{١٠} وهذا لأنّ علمه بعلمه بذاته وعلمه بكونه عالماً بعلمه بذاته هو نفس ذاته، وذلك حاصل،

١ م: للجدران.

٢ م: في.

٣ م - أن.

٤ م: فعلم.

٥ ص: كونها.

٦ م - على وجه كليّ بل لا يعلم نفسنا الشخصية إلّا.

٧ م + إن كان نفس علمنا بذاتنا.

٨ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٦٥.

٩ م - لم قلتم إنّ التالي ظاهر الفساد فإنّ كلّ واحد منا يعلم ذاته أبداً أمّا قوله بأنّ علمنا بذاتنا نسبة مخصصة قلنا لا نسلم بل هو نفس ذاتنا

وأمّا قوله بأنّ علمنا بعلمنا بذاتنا إن كان علماً بذاتنا.

١٠ م - وعالماً بكونه عالماً بعلمه بذاته.

١١ ص: أن.

١٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٦٥.

Eğer siz, onun zâtıyla bilen olduğunda bazısı diğerine farklılık arzeden mertebelerin meydana gelmesinin zorunlu olduğunu kastetmişseniz bu, engellenmiştir. Çünkü bu mertebelerin hasıl olması sadece eğer biz, şahsî nefisten tümel bir sûreti dikkate aldığımızda mümkün olur ve böylece küllî sûrete, şahsî nefse mutâbık olmak ilişir. Şayet biz, şahsî nefisten başka bir sûreti dikkate aldığımızda bundan da birincisine mutâbık olan başka bir sûret hasıl olur ve böylece bu sûretlerin tertip üzere tasavvur edilmesi durumunda bu mertebeler hasıl olur. Bu durumdan öncesinde ise ortada yalnızca ebedi olarak bilfiil hasıl olan tek bir şey vardır.

[İlmin Mâhiyetine İlişkin Konulara Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Biz gökyüzü ile yeryüzüne dair bilgimizi zorunlu olarak biliriz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ikisini zorunlu şekilde bildiğimizi kabul etmiyoruz. Aksine biz bu ikisi hakkında bunların bilinir olduğuna bedihî olarak hükmederiz. Şu halde siz neden bunun, bilginin mâhiyetinin bedihî olarak tasavvur edilir oluşunu gerektirdiğini söylediniz? Çünkü senin de bildiğin üzere bedihî tasavvur, tasavvurlarının da bedihî olmasını gerektirmez.

Râzî şöyle dedi: **(Birincisine gelince, bu ya gerçek ya izafî ya da üçünden bileşiktir. Gerçek olana gelince bu ise ya idrak edilen şeyin mâhiyetine eşit/denk sûretin kendisidir ki biz, bunu daha önce geçersiz kılmıştık. Ya da böyle değildir ki, bunun sübûtuna yönelik bir delil de ortaya konulmuş değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Şayet biz, bu denileni kabul etsek bile, fakat siz neden buna yönelik delilin ortaya konulmaması durumundan bunun sâbit olduğunu söylediniz?

Râzî şöyle dedi: **(Birincisine özel olan ki bu, eğer nefis, bir akledilir şeyi aklettiğinde ve faal akılla birleştiğinde.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, faal akılla birleşen şeyin, faal akıldan başka bir şey olsaydı bundan dolayı onun için, sonsuz akledişlerin türleri hasebince mâhiyet itibariyle muhtelif sonsuz parçalarının olacağının gerekeceğini kabul etmiyoruz.

وإن أردتم أنه^١ لو كان عالمًا بذاته وجب أن يحصل هناك مراتب متغايرة بعضها لبعض فهو ممنوع؛ وهذا لأن هذه المراتب إنما تحصل إذا أخذنا من النفس الشخصية صورة كلية فيعرض لها أن صارت مطابقة للنفس الشخصية، ثم إذا أخذنا منها صورة أخرى حصلت أيضًا صورة أخرى مطابقة للأولى^٢ فتحصل هذه^٣ المراتب عند تصوّر هذه الصور على الترتيب، وأمّا قبل ذلك فليس إلا شيء واحد حاصل بالفعل أبدًا.

[الكلام على المسائل التي تتعلق بماهية العلم]

قال: (إنّا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والأرض) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّا نعلم العلم بهما بالبدئية؛ بل نحكم عليهما بالبدئية أنّهما معلومة، فلم قلتم إنّ ذلك يقتضي أن تكون ماهية العلم متصورة بالبدئية؟ لأنّ التصديق البديهي لا يقتضي أن تكون تصوّراته بديهية على ما عرفت / [٦٢و].^٤

قال: (أمّا الأول: فإنّما أن يكون حقيقة أو إضافية أو ما يتركّب عن الثلاثة، أمّا الحقيقية: فإنّما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك، وقد أبطلناه، وإنّما أن لا تكون كذلك، وذلك ممّا لم تقم الدلالة على ثبوته) إلخ. قلنا: لا نسلم، ولئن سلّمناه^٥؛ ولكن ماذا يلزم من عدم إقامة الدليل عليه أن لا يكون ثابتًا.

قال: (والذي يخصّ الأوّل، وهو أنّ النفس^٦ إذا عقلت^٧ معقولاً واحداً حتى اتّحدت بالعقل الفعّال^٨) إلى آخره. قلنا: لا نسلم بأنّ المتّحد به لو كان غيره يلزم أن يكون له بحسب أنواع التعلّلات الغير المتناهية^٩ أجزاء غير متناهية مختلفة بالماهية،

١ ص: بذاته.

٢ م: للأول.

٣ ص - هذه.

٤ قارن: الإشارات والتنبّهات لابن سينا، ص ٢٤٢-٢٤٣؛ المباحث للرازي، ٤٥٥/١-٤٥٩؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٣٣٠؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٤٨ظ-٤٩و؛ مرصّد المقاصد للأبهري، ١٨٠و-١٨١ظ.

٥ ص + وأمّا.

٦ ص: سلّمنا.

٧ ص: النفس.

٨ س: عقلت.

٩ وفي المطبوع كان متن الملخص هكذا: «والذي يخصّ الأوّل هو أنّ النفسين إذا عقلتا معقولاً واحداً حتّى اتّحدتا بالعقل الفعّال». انظر: الملخص للرازي، ٣٦٦.

١٠ م: المتناهيات.

Aksine bunun gerekli olması sadece eğer mâhiyet itibariyle olan akledilirlerin farklılığı, bunun nefisle olan birleşimi durumunda mâhiyet itibariyle olan faal aklın parçalarının farklılığını gerektirmiş olsaydı söz konusu olurdu. Dolayısıyla mâhiyet yoluyla olan akledilirlerin farklılığının bunu gerektirmesi, eğer nefis, akledilir olanla birleşirse olur. Dahası nefis ve akledilir şey, faal akılla birleşirler.

Ayrıca biz şunu da diyoruz: Siz neden bunun için türe ait olan sonsuz fertlerin her birisi için mâhiyet hususunda birbirine eşit sonsuz parçalar olduğunu söylediniz? Bunun gerekli olması yalnızca nefisler, mâhiyet konusunda birleşik olsaydılar söz konusu olurdu.

Sen şöyle diyebilirsin: Zeyd’in nefsinin birleştiği şey, Amr’ın nefsinin birleştiği şeyden farklı bir şey olursa bu durumda ya tür hususundaki akledilirlerin farklılığı, mâhiyet yoluyla olan faal aklın parçalarının farklılığını gerektirecektir ya da bunu gerektirmeyecektir. [i] Eğer bunu gerektirmiş olursa bu durumda faal akıl için, sonsuz akledişlerin türleri hasebince mâhiyet itibariyle muhtelif sonsuz parçalarının olacağı gerekli olur. Şu halde türe ait olan akledişlerin fertleri hasebince faal akıl için ya mâhiyet hususunda birbirinden farklı parçaları olur ya da birbirine eşit parçaları olur. [ii] Eğer bunu gerektirmemiş olursa bu durumda faal akıl için, sonsuz akledişlerin türleri hasebince sonsuz parçaları olur ki bunlar da mâhiyet hususunda ya birbirine eşit parçalar olur ya da birbirinden farklı parçalar olur. Dolayısıyla türe ait olan akledişlerin fertleri hasebince faal akıl için ister birbirine eşit ister farklı olsun sonsuz parçalar olur. O halde nasıl olursa olsun bunun, sonsuz parçalardan bileşik olması gerekli olmaktadır. Biz de buna yönelik şöyle deriz: İş buraya vardığında bizim bunu uzatmaya ihtiyacımız yoktur. Çünkü bu hususun kısa bir yolla anlatılması gerekmektedir ki o da şöyle dememizdir: Zeyd’in kendisiyle birleştiği, şey Amr’ın kendisiyle birleştiği şeyden farklı olsaydı bu durumda faal akıl için sonsuz akledişlerin türleri hasebince sonsuz parçalar olurdu ki bu muhaldir. Bütün bunlardan sonra biz şunu diyoruz: Biz faal akıl için sonsuz parçaların olacağını kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması yalnızca sonsuz akledişlerin türleri bilfiil hasıl olsaydı söz konusu olurdu. Çünkü bunların bilkuvve husûlü, sonsuz parçaların faal akıl için husûlüne delâlet etmez.

وإنّما يلزم ذلك إن لو كان اختلاف المعقولات بالماهية يقتضي اختلاف أجزاء العقل
الفعال بالماهية عند اتّحاده بالنفس،^١ وإنّما يقتضي ذلك إن لو^٢ كانت^٣ النفس تتحد
بالمعقول، ثمّ المعقول والنفس يتحدان بالعقل الفعال.

ونقول أيضاً: لم قلتم بأنّه يكون له بحسب كلّ واحد من الأفراد الغير المتناهية التي
للنوع أجزاء غير متناهية متساوية في الماهية؟^٤ وإنّما يلزم إن لو كانت النفوس متّحدة
في الماهية.

فلئن قلت: إذا كان ما تتحد به نفس زيد غير ما تتحد به نفس عمرو فلا يخلو إمّا
أن يكون اختلاف المعقولات / [٦٢ ظ] في النوع موجباً لاختلاف أجزاء العقل الفعال
بالماهية أو لا يكون موجباً، [١٠]. فإن كان موجباً يلزم أن يكون له بحسب أنواع التعقّلات
الغير المتناهية أجزاء غير متناهية مختلفة بالماهية، ويكون له بحسب أفراد التعقّلات التي
للنوع أجزاء إمّا مختلفة في الماهية وإمّا متساوية، [٢٠]. وإن لم يكن موجباً يلزم أن يكون
له بحسب أنواع التعقّلات الغير المتناهية أجزاء غير متناهية إمّا متساوية في الماهية وإمّا
مختلفة، ويكون^٥ له بحسب أفراد التعقّلات التي للنوع^٦ أيضاً أجزاء غير متناهية متساوية
كانت أو مختلفة، وكيف^٧ ما كانت^٨ فيلزم تركّبه من أجزاء غير متناهية. قلنا: إذا آل الأمر
إلى هذا فلا حاجة بنا إلى التطويل؛ فإنّ هذا المجال لازم بطريق اختصاريّ هو أن نقول:
لو كان ما تتحد به نفس زيد غير ما تتحد به نفس زيد لكان للعقل الفعال بحسب التعقّلات
الغير المتناهية أجزاء غير متناهية، وهو محال، بعد هذا كلّ نقول: لا نسلم أنّه يلزم أن
تكون^٩ له أجزاء غير متناهية، وإنّما يلزم ذلك إن لو حصل أنواع التعقّلات الغير المتناهية
بالفعل، فإنّ حصولها بالقوة لا يدلّ على حصول أجزاء غير متناهية للعقل الفعال؛

١ م: عند اتّحاد النفس به.

٢ م - لو.

٣ ص: كان

٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٦٨.

٥ ص - يكون.

٦ م - التي للنوع.

٧ م: وكان.

٨ م: كان.

٩ م: يكون.

Zira faal akıl için sonsuz parçaların olması ve bedenlere bağlı olan nefislerin akledişleri hususunda bunlarla birleşmesi mümkündür. Sonra ise bu nefisler bedenlerden kesilip ayrıldığında başka nefisler meydana gelir ve akledişleri hususunda bu parçaların aynısıyla birleşirler. Dolayısıyla bundan, faal akıl için sonsuz parçaların olması gerekli olmaz.

[Akletmenin Mertebelerine Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Bu mertebe bana göre yanlıştır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden bu tafsilat bilinir olmadığında buna yönelik bilginin icmâl üzere hasıl olmayacağını söylediniz? Çünkü biz buna yönelik bilgiyi *tafsîl* üzere ispat etmiş değiliz. Aksine biz buna yönelik bilgiyi *icmâl* üzere ispat etmekteyiz. Şöyle ki bu, bir kimsede malûmâta ait tafsilatın ilkesi (mebde’) olan basît bir durumun meydana gelmesidir. Peki şu halde siz neden bu malûmât, tafsilatlı olmadığında bu basît durumun da meydana gelmeyeceğini söylediniz?

Ya da biz şöyle deriz: Siz, “Bu tafsilat ya bilinirdir ya da değildir.” şeklindeki sözünle ya zihnin bunların her birisini kendinde hazır bulunduracak şekilde bunların tafsil üzere bilinir olduğunu kastetmektesiniz ya da malûmâta ait tafsilatın ilkesi (mebde’) olan basît bir durumun kendisinde olması şeklinde bunların icmal üzere bilinir olduğunu kastetmektesiniz? Şayet siz birinci ihtimali kastetmişseniz biz şöyle deriz: Bu yoruma göre bunlar, bilinir değildir. Fakat neden bundan, üçüncü mertebenin yanlılığı gerekli olsun? Şayet siz ikinci ihtimali kastetmişseniz biz şöyle deriz: Bunlar bilinirdir. Fakat neden bu yoruma göre bunları bilmekten, bunların her birisinin diğerinden ayrılmış olması gerekli olsun? Bunun için bir delil gerekmektedir. Bundan sonra zikretmiş olduğunuz şeyler de *icmâlî bilginin* geçersizliğini gerektirmez ve bunda bir fayda da söz konusu değildir.

فإن^١ من الجائز/[٦٣و] أن تكون للعقل الفعال أجزاء متناهية، وتتحدُّ بها النفوس المتعلقة بالأبدان في تعقّلاتها، ثم إذا انقطعت^٢ تلك النفوس عن الأبدان حصلت نفوس أخرى تتحدُّ بتلك الأجزاء بعينها في تعقّلاتها، ولا يلزم من ذلك أن تكون له أجزاء غير متناهية.

[الكلام على مراتب التعقل]

قال: (وهذا المرتبة عندي باطلة) إلى آخره. قلنا: لم قلتم بأن تلك التفاصيل إذا لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلاً على الإجمال؟^٣ وهذا لأننا لا نثبت العلم بها على التفصيل، وإنما نثبت العلم بها على الإجمال، وهو أن تحصل^٤ عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل المعلومات، فلم قلتم إن تلك المعلومات إذا لم تكن مفصلة لم تحصل^٥ تلك الحالة البسيطة؟

أو نقول: ما المراد بقولك: «إن تلك التفاصيل إما أن تكون معلومة أو لم تكن؟» [هل] تعني به أنها^٦ إما أن تكون معلومة على التفصيل بأن يكون ذهن مستحضراً لكل واحد منها؟ أم^٧ تعني به أنها إما^٨ أن تكون معلومة على الإجمال بأن^٩ تكون عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل المعلومات؟ فإن عنيتم به الأول فنقول: إنها ليست معلومة على هذا التفسير؛ ولكن لماذا يلزم من هذا^{١٠} بطلان المرتبة الثالثة؟ وإن عنيتم به الثاني فنقول: إنها معلومة؛ ولكن لماذا/[٦٣ظ] يلزم من العلم بها على هذا التفسير أن يكون كل واحد منها متميزاً عن الأخرى، لا بد له من دليل، وما ذكرتم بعد ذلك فلا يقتضي بطلان العلم الإجمالي، فلا فائدة فيه.^{١١}

١ ص: فإنه.

٢ م: تقطعت.

٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٧٠.

٤ م: يجعل.

٥ م: يجعل.

٦ ص - إنها.

٧ م: أو.

٨ م - إما.

٩ ص: أن.

١٠ ص: بتفصيل.

١١ ص - من هنا.

١٢ قارن: حكمة العين للكاتب، ص ١٥٥؛ تنزيل الأفكار للأخري، ٣٨-٣٨ط.

[Bilginin Araz Olduğu Görüşüne Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Bu sorun onlara yönelmiş olur, çünkü cevher kendi altındaki şeyler için cins iken cevher olan *ma’kûl* şeyin cevherliği ise kendisi için zâtî bir niteliktir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Aslında bu sorun, *zihnî sûret*lerin tamamının araz olduğunu söyleyen kimseye yönelik olmaktadır ki biz böyle bir şey söylemiyoruz, aksine biz, cevherlere ait *zihnî sûret*lerin cevher olduğunu söylüyoruz. Çünkü cevher, a’yânda var olduğunda bir konuda bulunmayan şeydir ki cevherlere ait *zihnî sûret*ler de böyledir ve dolayısıyla bunlar hakkında araz tanımını doğru değildir. Çünkü araz, a’yânda var olduğunda bir konuda bulunan şeydir.

Sen şöyle diyebilirsin: Bu, şimdiki zamanda konuya yerleşiktir ve dolayısıyla cevher olmuş olmaz. Çünkü cevher konuya yerleşmez. Biz buna yönelik şöyle deriz: Bu ifadeye yönelik yanıt, cevher a’yânda var olduğunda bir konuda bulunmayan şey olduğu şeklinde zikrettiğimiz şeydir. Dolayısıyla biz, bu yoruma göre cevherin konuda bulunmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü cevherin a’yânda var olmadığı durumda konuda bulunması, cevherin a’yânda var olduğu durumda konuda bulunmasıyla çelişmez.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer akletme, akledende akledilir olan şeye eşit olan bir sûretin husûlünden ibaret olsaydı veya akletmede bu itibara alınsaydı bu durumda zihinde hasıl olanın, müşahhas cisim olması gerekecekti.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bunun gerekli olması sadece eğer biz, “Akletme, bütün arazlarıyla birlikte hâricî sûrete eşit olan bir sûretin husûlünden ibarettir.” şeklinde dediğimizde söz konusu olur ki biz böyle öyle bir şeyi söylemiyoruz. Aksine biz, akletmenin, hâricî arazlarından soyutlanmış şekilde akılda akledilir şeyin mâhiyetinin husûlünden ibaret olduğunu söylüyoruz. Şu halde siz neden akletme bundan ibaret olsaydı akılda hasıl olan şeyin mekânda hasıl olan müşahhas bir cisim olmasının zorunlu olacağını söylediniz? Bunun için bir delil gerekmektedir.

Râzî şöyle dedi: **(İlkine gelince bunun nedeni, bu başkasının bilinir şeye mâhiyetinin tamamı hususunda eşit olması gerektiğidir ve dolayısıyla burada iki benzer şeyin birleşmesi gerekli olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden bu açıdan iki benzerin birleşmesinin muhal olduğunu söylediniz? Şöyle ki bu iki sûretten birisi, kendi kendisiyle kâim olan bir sûret iken diğeri ise bu sûrete yerleşmiş olabilir.

[الكلام على القول بأن العلم عرض]

قال: (الإشكال واردٌ عليهم؛ لأنّ الجوهر جنسٌ لما تحته، فالمعقول الذي يكون جوهرًا جوهريةً صفة ذاتية له) إلى آخره. قلنا: الإشكال إنّما يرد على من يقول: بـ«أنّ الصور الذهنية كلّها أعراض»، ونحن لا نقول بذلك؛ بل نقول: الصور الذهنية للجواهر جواهر؛ لأنّ الجوهر هو الذي إذا وُجد في الأعيان كان لا في موضوع، وهي بهذه المثابة، ولا يصدق عليها رسم العرض؛ لأنّ العرض هو الذي إذا وُجد في الأعيان كان في موضوع.

فلئن قلت: بأنّها حالة في الموضوع في الحال فلا يكون جوهرًا؛ لأنّ الجوهر لا يحلّ في الموضوع. قلنا: الجواب عنها^١ ما^٢ ذكرنا: أنّ الجوهر هو الذي إذا وُجد في الأعيان كان لا في موضوع، فلا نسلم أنّ الجوهر على هذا التفسير لا يحلّ في الموضوع؛ فإنّ كونها في الموضوع حال ما لا يكون في الأعيان لا ينافي كونها في الموضوع حال كونها في الأعيان.

قال: (فإن كان التعقل عبارة عن حصول صورة مساوية للمعقول في العاقل أو يعتبر^٣ فيه ذلك وجب أن يكون الحاصل^٤ / [٦٤و] في الذهن جسمًا مشخصًا) إلى آخره. قلنا: هذا إنّما يلزم إن لو قلنا: «إنّ التعقل عبارة عن حصول صورة مساوية للصورة الخارجية بجميع عوارضها»، ونحن لا نقول بذلك؛ بل نقول: «التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العقل مجردة عن العوارض الخارجية»، فلم قلتم إنّ التعقل لو كان عبارة عن هذا وجب أن يكون الحاصل في العقل جسمًا مشخصًا حاصلاً في المكان؟ لا بدّ له من دليل.

قال: (أمّا أولًا: فلأنّ ذلك الغير لا بدّ وأن يكون مساويًا للمعلوم في تمام ماهيته، فيلزم اجتماع المثليين). قلنا: لم قلتم إنّ اجتماع المثليين على هذا الوجه محال؟^٥ وهو أن تكون إحدى الصورتين صورة قائمة بنفسها، والأخرى تنطبع^٦ فيها.

١ م: عنه.

٢ ص - ما.

٣ م: بعينه.

٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٧٢.

٥ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٧٣.

٦ ص: مطبع.

Râzî şöyle dedi: **(Bunlardan birisi akıl olmakla diğeri ise akleden olarak tersinden daha öncelikli değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü kendi kendisiyle kâim sûret, akleden olurken diğeri ise akledilen olur.

Râzî şöyle dedi: **(Bilen kimse, bu sûretin kendi zâtına eşit olduğunu ya bilir ya da bilmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Peki siz neden eğer bu kimse bunu bilirse bu durumda onun kendi zâtına ait bilginin hasıl olması gerektiğini ve hatta bu sûretin hasıl olması [gerektiğini] söylediniz? Peki şu halde neden bu sûret, hasıl olduğunda bu kimse bunu kendi zâtına eşit olduğunu bilir demek mümkün olmasın? Biz bunu kabul etsek bile peki siz neden bu kimse bunu bilmediğinde kendi zâtını da bilen olmaz dediniz? Çünkü bilgi, kendinde, bilinir şeye (malûm) eşit olan sûretin hazır olmasından ibarettir. Dolayısıyla kendinde, bilinir şeye eşit olan bu sûret hasıl olduğunda bu kimsede bilinir şeye dair bilgi hasıl olur ki bu, ister başka bir bilgi olsun ister olmasın fark etmez.

Râzî şöyle dedi: **(Lafızda ve akılda bu kaydın diğerinden daha genel oluşundan, bu özel olmaksızın bu genelin varlığının doğruluğu gerekli olmaz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bilginin soyut mâhiyetin hazır bulunmasından ibaret olduğunu iddia ediyoruz. Ayrıca burada nefis, kendisi için soyut bir mâhiyetin hazır bulunmasını yalanlamaz aksine nefis, farklı soyut bir mâhiyetin hazır bulunmasını yalanlar. Ayrıca soyut bir mâhiyetin hazır bulunuşu, farklı soyut bir mâhiyetin hazır bulunuşundan daha geneldir. Çünkü soyut mâhiyetin hazır bulunuşu, nefis hakkında doğru olurken benzer şekilde akılda yerleşik olan sûret hakkında da doğru olur. Şu halde soyut bir mâhiyetin hazır bulunuşu, farklı soyut bir mâhiyetin hazır bulunuşundan daha geneldir. Dolayısıyla en özel olanın yanlış olmasından en genel olanın yanlış olması gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Bu gerekçe, bu toplamın parçalarından her birisini bilen olduğu hususunda niteliktedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz ‘akleden’i, kendi kendisiyle kâim olan bu şahsî sûret kılarken, ‘akledilen’i ise birisi nefsin mâhiyeti olan; diğeri ise akılda ikisinin yerleşik olması itibarıyla şahsın mâhiyeti olan iki aklın parçasının toplamı kılmaktayız. Burada aklî sûret, hâriçte hasıl olan şahsî sûretten farklıdır.

أما قوله: (لا يكون أحدهما بأن^١ يكون عقلاً^٢ والآخر بأن يكون عاقلاً أولى من العكس). قلنا: لا نسلّم؛ وهذا لأنّ الصورة القائمة بنفسها تكون عاقلة، والأخرى معقولة. قال: (فإنّما أن يعلم العالم كونه تلك الصورة مساوية لذاته أو لا يعلم). قلنا: لم قلتّم بأنّه لو علّم يلزم أن يكون علمه بذاته حاصلاً؟ بل [يلزم] حصول هذه الصورة؛ ولم لا يجوز أن يقال: بأنّ تلك الصورة إذا حصلت علم كونها مساوية لذاته؟ ولئن سلّمنا/[٦٤ ظ] ذلك؛ ولكن لم قلتّم بأنّه إذا لم يعلم لا يكون عالماً بذاته؟ وهذا لأنّ العلم عبارة عن حضور الصورة التي هي مساوية في نفسها للمعلوم، فإذا حصلت تلك الصورة المساوية للمعلوم في نفسها حصل له العلم بالمعلوم سواء كان هناك علم آخر أو لم يكن.

قال: (لا يلزم من كون هذا القيد أعمّ من الآخر في اللفظ والعقل صحّة وجود ذلك العام بدون ذلك الخاص). قلنا: نحن ندعي أنّ العلم عبارة عن حضور ماهيّة مجردة، والنفس لا تكذب؛ عليها أنّه حضرت لها ماهيّة مجردة، وإنّما تكذب^٣ عليها أنّه حضرت لها ماهيّة مجردة مغايرة، وحضور ماهيّة مجردة أعمّ من حضور ماهيّة مجردة مغايرة؛ لأنّ حضور ماهيّة مجردة يصدق على النفس ويصدق على الصورة المنطبعة في العقل، فحضور ماهيّة مجردة أعمّ من حضور ماهيّة مجردة مغايرة، ولا يلزم من كذب الأخصّ كذب الأعمّ^٤.

قال: (بأنّ ذلك العذر جيّد في كون ذلك المجموع عالماً بكلّ واحدٍ من جزئه) إلى آخره. قلنا: نحن نجعلُ العاقل^٥ هذه^٦ الصورة الشخصية القائمة بنفسها، والمعقول مجموع جزئية العقلين اللذين أحدهما: ماهيّة النفس، والثاني: ماهيّة الشخص من حيث [٦٥ و] هما منطبعان في العقل، والصورة العقلية للمجموع مغايرة للصورة الشخصية الحاصلة في الخارج.

-
- ١ م: أن.
 - ٢ م: معقولا.
 - ٣ م: مم [ممنوع].
 - ٤ م: لا يكذب.
 - ٥ م: يكذب.
 - ٦ قارن وانظر للتفصيل: المباحث للرازي، ١/٤٨٢-٤٨٣؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٣٤٠؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٢٣٤؛ حكمة العين للكاتب، ص ١٥٥.
 - ٧ م: القابل.
 - ٨ م: هو.

[İllete Dair Bilginin Malûlün Bilgisini Gerektirdiği ve Aksinin Mümkün Olmadığı Görüşüne Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Biz ne zaman illeti akledersek bu durumda zihinde malûlün mâhiyetini gerektiren bir mâhiyet hasıl olur ve durum, her ne zaman böyle olursa malûle dair bilgi hasıl olmuş olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, zihinde malûlün mâhiyetini gerektiren bir mâhiyetin hasıl olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine zihinde varlığı a’yânda olan bir mâhiyet hasıl olup a’yânda malûlün varlığını gerekli kılar. Şu halde siz neden durumu böyle olan bir şeyi aklettiğimizde zihinde akledilirin mâhiyetini gerektiren bir mâhiyetin hasıl olacağını söylediniz?

Râzî şöyle dedi: **(İllet zâtı gereği malûlü gerektirmiş olursa bu durumda bir kimse, illetin zâtını bilirse aynı şekilde illetin zâtından bunun zâtı gereği malûlü gerektirdiğini de bilir. İşte bu, malûle dair bilgiyi de içermektedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bir kimsenin, illetin zâtını bilirse bunun zâtı gereği malûlü gerektirdiğini bileceğini kabul etmiyoruz. Çünkü bunun zâtı gereği malûlün varlığını gerektirmesi, illetin zâtına ait levâzımından bir lâzımdır. Peki şu halde siz neden mâhiyeti tasavvur eden kimsenin, bu lâzımın dışta olduğunu bilmesi gerektiğini söylediniz?

Râzî şöyle dedi: **(Fakat bu, iki sûret yönünden deliliyle çürütülmüş itiraz durumdadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Birinci sûrete gelince bu, geçerli değildir. Çünkü bizim kendi zâtımıza yönelik bilgi, bizim özel zâtımızın kendisidir; yoksa bu, akılda hasıl olan zâit bir sûretin hasıl olmasıyla olmadığından bu durumdan akılda sûrete ait levâzımın varlığı gerekli olmaz. Aksine bu akletme, nefse ait sûretin kendisidir ve dolayısıyla bu sûretin hasıl olmasından bu sûretin bütün levâzımının kendisiyle birlikte mevcut olması gerekmektedir ki durum zaten bu şekildedir. İşte bundan dolayı delili çürüten itiraz burada geçerli değildir. Şayet biz, bilgiyi, şahsın mâhiyetiyle birlikte nefsin mâhiyetinin toplamıyla olan *aklî sûret* kılmış olursak bu durumda birinci sûretin yanıtı, ikinci sûretin yanıtında zikrettiği şeydir ki o da şöyle dememizdir: Biz, levâzımın akılda mevcut olmadığını kabul etmiyoruz.

Sen şöyle diyebilirsin: Eğer bu akılda hasıl olsaydı bu durumda yakın lâzımın mâhiyete dayandırılmasına ilişkin zihnün hükmü de hasıl olurdu. Çünkü mâhiyetin tasavvuru ile yakın lâzımın tasavvuru, bu ikisinden birisinin diğerine dayandırılmasına ilişkin zihnün kesinliği için yeterlidir;

[الكلام على القول بأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ولا ينعكس]

قال: (متى عقلنا العلّة فقد حصل في الذهن ماهيّة موجبة لماهية المعلول، ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلًا). قلنا: لا نسلم أنّه حصل في الذهن ماهيّة موجبة لماهية المعلول؛ بل حصل في الذهن ماهيّة وجودها في الأعيان يُوجب وجود المعلول في الأعيان، فلم قلتم بأنّا إذا عقلنا شيئًا هذا شأنه فقد حصل في الذهن ماهيّة موجبة لماهية المعلول؟^١

قال: (إذا كانت العلّة لذاتها موجبة للمعلول فمن عرف ذات العلّة لا بدّ وأن يعرف منها أنّها لذاتها توجب^٢ المعلول؛ وذلك يتضمّن العلم بالمعلول). قلنا: لا نسلم أنّ من عرف ماهيّة العلّة فلا بدّ وأن يعرف أنّها لذاتها توجب^٣ وجود المعلول؛ وهذا لأنّ كونها بحيث توجب لذاتها وجود المعلول لازم من لوازمها، فلم قلتم إنّ من تصوّر الماهيّة فلا بدّ وأن يعلم هذا اللازم في الخارج؟^٤

قال: (لكنّه منقوضٌ بصورتين) إلخ. قلنا: أمّا الصورة الأولى^٥: فلا ترد؛ لأنّ علمنا بذاتنا نفس ذاتنا المخصوصة؛ وليس^٦ ذلك بحصول [٦٥ظ] صورة زائدة حاصلة في العقل حتّى يلزم من ذلك وجود لوازمها في العقل؛ بل هذا التعقّل نفس الصورة التي للنفس، فيلزم من حصولها أن يكون جميع لوازمها موجودة معها، والأمر بهذه المثابة، فلا يكون النقص واردةً، وإن جعلنا العلم هي الصورة العقلية التي بمجموع ماهية النفس مع ماهية الشخص فالجواب عن الصورة الأولى^٧ ما يذكره جوابًا عن الصورة الثانية وهو أن نقول: لا نسلم أنّ اللوازم غير موجودة في العقل.

فلئن قلت: لو كانت حاضرة في العقل يحصل حكم الذهن بإسناد اللازم القريب إلى الماهية؛ لأنّ تصوّر الماهية وتصور اللازم القريب كافٍ في جزم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر،

١ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٨١.

٢ م: يوجب.

٣ م: يوجب.

٤ ص: اللوازم.

٥ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٨١-٣٨٢.

٦ م: الأول.

٧ م: ولكن.

٨ م: الأول.

aksi takdirde bilinir olmayan şeylere ait bilginin kesb edilmesi imkânsız olurdu. Bundan dolayı ikinci lâzımın birinci lâzıma dayandırılmasına dair zihnın hükmü gerekli olurdu ve yine benzer şekilde bütün levâzımın mâhiyete dayandırılması da gerekli olurdu ve böylelikle mâhiyetin levâzımından hiçbir şeyin, mâhiyet için sübûtu meçhul olmazdı. Buna yönelik şöyle deriz: Biz, biz bütün levâzımın mâhiyete dayandırılmasının gerekli olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bize göre bunun bir şartı bulunmaktadır ki bu, birinci öncülün ikinci öncülün altına bulunmasına yönelik bilincin hasıl olmasıdır. Dolayısıyla her lâzımın, yakın melzûmuna dayandırılması mümkündür ve bu durumda bazı öncüllerin diğerinin altında bulunmasına yönelik bilinç hasıl olmayabilir. Bu durumda bütün levâzımın mâhiyete dayandırılması gerekli olmaz. Ayrıca nefs, bu hükümlere hakkıyla yöneldiğinde ve kendisi için bazı öncüllerin diğerinin altına bulunduğuna yönelik bilinç hasıl olursa bu durumda bütün levâzımın mâhiyete dayandırılmasına ilişkin zihnın hükmü hasıl olur.

Râzî şöyle dedi: **(Biz sebepler yoluyla nedenlileri biliriz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Evet bu doğrudur, fakat siz neden bundan, zihinde illetin mâhiyeti hasıl olduğunda bu durumda zihinde bunun malûlüne ait mâhiyetin de hasıl olması gerektiğini söylediniz? Bunun için bir delil gerekmektedir.

Râzî şöyle dedi: **(Birinin şöyle deme hakkı vardır: Bunun doğru olması yalnızca biz, A ile B’ye çıkarımda bulunduğumuzda söz konusu olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, tasavvur ile tasavvur edilen şey hakkında çıkarımda bulunuruz. Şahsîlere ait sûretlerin zihinde hasıl olması yalnızca birçok şeye yüklem olmayı engellemediği durumda söz konusu olur. Çünkü zihinde hasıl olan, tümel şeylerle kayıtlanmış tümel mâhiyettir ki bu, birçok şeye yüklem olmaya engel teşkil etmez. Başka şeylerin bu şekilde olmasına gelince bu sadece hâricî aynî hüviyet yoluyla yüklem olmaya engel teşkil eder. Dolayısıyla buradaki istidlâl, sürekli olarak tüme tüm yoluyla hasıl olur ve böylelikle illetiyle bilinir olan malûl, daima tümel olur.

[Sebebi ile Bilinen Şeyin Tümel Olarak Bilindiği Görüşüne Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Şahıslar olması yönüyle şahıslar, malûl olup ihtiyaç silsilesinde varlıkta bir Zorunlu’da son bulurlar.)** Biz ise şöyle diyoruz: Onlara göre illeti bilmek, malûlün bilgisini de gerektirmektedir.

وإلا لا ممتنع اكتساب المجهولات، ويلزم أيضاً حكم الذهن بإسناد اللازم الثاني إلى اللازم الأول، فيلزم إسناد جميع اللوازم إلى الماهية، فلا يكون شيء من لوازم الماهية مجهول الثبوت للماهية. قلنا: لا نسلم أنه يلزم إسناد جميعها إلى الماهية؛ بل عندنا لذلك شرط، وهو حصول الشعور باندراج المقدمة الأولى تحت الثانية، فمن الجائز أن يكون كل لازم مستنداً إلى ملزومه القريب، ولا يكون الشعور حاصلاً باندراج بعض المقدمات تحت / [٦٦] البعض، فلا يلزم إسناد جميعها إلى الماهية، فإذا اُتفتحت النفس إلى هذه الأحكام حق الالتفات وحصل لها الشعور باندراج بعضها تحت البعض حصل حكم الذهن بإسناد جميعها إلى الماهية.

قال: (إننا نستدل بالأسباب على المسببات) إلخ. قلنا: نعم، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من هذا أن ماهية العلة إذا حصلت في الذهن وجب أن تحصل ماهية معلولها في الذهن؟^٣ لا بد له من دليل.

قال: (ولقائل أن يقول: هذا إنما يصح إن لو استدللنا بالألف على الباء) إلى آخره. قلنا: إننا نستدل بالتصور على المتصور، والشخصيات لا تحصل صورها في الأذهان إلا بحالة لا تمنع الحمل على كثيرين؛ لأن الذي يحصل في الذهن ماهية كلية مقيدة بأمور كلية؛ وذلك لا يمنع الحمل على كثيرين، وأما هذا أو ذاك فإنما يصير مانعاً عن الحمل بالهوية العينية الخارجية، فالاستدلال أبداً حاصل بالكل على الكل، فيكون المعلوم المعلوم بعلمته أبداً كلياً.

[الكلام على القول بأن ما يعلم بسببه يعلم كلياً]

قال: (الأشخاص من حيث إنها أشخاص معلولة ومنتهية؛ في سلسلة الحاجة إلى واجب في الوجود) إلى آخره. قلنا: العلم بالعلة عندهم توجب العلم بالمعلول

١ م: حضور.
٢ ص: مستند.
٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٨٢.
٤ ص: منتهية.
٥ م: يوجب.

Şu anlamdaki, malûlün sûretinin hazır bulunmasıyla birlikte illetin sûretinin hazır bulunması, bilgiyi gerekli kılar. Çünkü bunlardan birisi diğerine dayalıdır. Yoksa bu, illetin tasavvurunun, malûlün tasavvurunu gerektirdiği anlamında değildir. Dolayısıyla sizin zikretmiş olduğunuz eleştiri, buna yönelik olmaz. Buna rağmen şayet biz, illetin bilgisinin, malûlün tasavvurunu gerektirdiğini kabul etsek bile, fakat *tikel malûl*, sadece tikel malûle ait tümel mâhiyet, tümel arazlarla nitelenmek sûretiyle tümel açıdan tasavvur edilmektedir.

Şahsa ait bilgi, kabul edici olan zâtta bu şahsa mutâbık olarak hazır bulunan sûrettir ve böylece şahıs tümel açıdan bilinir olur ki bu sürekli olarak hasıldır. Bizim zikretmiş olduğumuz şeyle; tikeli bilen, cisimsel olmasının gerekmediği açığa çıkmış oldu. Zira tikele dair bilgi, tümel ilişenlerle nitelenmiş olan tümel mâhiyetin hazır bulunmasıdır. Bu ise bilginin cisimsel bir mahalde yerleşik (intibâ) olmasını gerektirmez.

[Akleden Konusuna Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Biz, her soyut şeye ait soyut zâtın, kendisi için hasıl olduğunu kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Çünkü onların “Soyut şeyin soyut olan zâtı, kendisi için hasıldır.” şeklindeki sözlerinden kasıt, soyut şeye ait zâtın, başkasıyla değil sadece kendi zâtıyla kâim soyut bir sûreti olduğudur ki zaten durum bu şekildedir.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, kendisi için soyut mâhiyetin hasıl olduğu her şeyin bunu aklettiğini kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Çünkü bunun mâhiyeti, madde ile maddenin eklentilerinden soyut bir sûrettir. Ayrıca biz burada ‘akletme’ ile, madde ve maddenin bağlantılarından soyut bir sûretin hazır bulunuşundan başka bir şeyi kastetmiyoruz ve dolayısıyla bu, bu yoruma göre zâtı gereği akledici olmuş olur.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer soyut sûretler bilkuvve akledici cevherde hasıl olursa bu durumda bu soyut sûretler, bunu bilfiil akla dönüştürür.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bunlar zayıf ayrımlar olup bir fayda taşımamaktadır ve bunun ifade ettiği şey ise sonuçta şuna dönmektedir: Eğer sûret, mahal ile birleşmezse akledici olan mahal olurken akledilen ise sûret olur.

على معنى أنّ حضور صورة العلة مع حضور صورة المعلول يوجب بالعلم؛ فإنّ أحدهما/[٦٦ظ] مستند إلى الآخر، لا على معنى أنّ تصوّر العلة يوجب تصوّر المعلول، فلا يتوجّه عليه ما ذكرتموه؛ ولئن سلّمنا أنّ العلم بالعلة يوجب تصوّر المعلول؛ ولكن المعلول الجزئيّ إنّما يتصوّر على وجه كليّ بأنّ^١ تتصوّر^٢ ماهيته الكلية موصوفةً بالعوارض الكلية.

فالعلم بالشخص صورة حاضرة في الذات القابلة مطابقة لذلك الشخص، ويكون الشخص معلوماً على وجه كليّ، وذلك حاصل أبداً؛ وبما ذكرنا تبين أنّ العالم بالجزئيّ لا يجب أن يكون جسمانيّاً؛ لأنّ العلم بالجزئيّ هو حضور ماهية كلية موصوفة بعوارض كلية، وذلك لا يقتضي أن يكون انطباعه في محلّ جسمانيّ.

[الكلام على العاقل]

قال: (لا نسلم أنّ كلّ مجرد فإنّ ذاته المجردة حاصلة له). قلنا: لأنّ المراد من قولهم: «إنّ ذاته المجردة حاصلة له» أنّ ذاته صورة مجردة قائمة بذاتها لا بالغير، والأمر بهذه المثابة.^٣

وأما قوله: (لا نسلم أنّ كلّ ما حصلت له ماهية مجردة فإنّه يعقلها). قلنا: لأنّ ماهيته تكون صورة مجردة عن المادة ولو احقها، ولا نعني بـ"التعقل" سوى حضور صورة مجردة عن المادة وعلائقها، فيكون عاقلاً لذاته على هذا التفسير.

قال: (الصورة المجردة إذا حصلت في الجوهر^٤ العاقل^٥ [بالقوة]^٦ صيرته عقلاً بالفعل) إلى آخره. قلنا: هذه تقسيمات ركيكة لا طائل تحتها،^٧ وحاصلها راجع إلى أنّ الصورة/[٦٧و] لو لم تتحدّ بالمحلّ كان العاقل هو المحلّ، والمعقول هو الصورة.

١ م: فإنّ.

٢ م: يتصور.

٣ قارن: حكمة العين للكاتبي، ص ١٥٥؛ تنزيل الأفكار للأجري، ٤٩و.

٤ م: حصول.

٥ م - صورة.

٦ وفي المطبوع: "إذا تحدت بالجوهر". | انظر: الملخص للرازي، ٣٩٠.

٧ ص: القابل.

٨ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٩١.

٩ ص: يتحد.

Yine diğer ayrımlarda da bir fayda söz konusu değildir. Şu halde biz şöyle diyoruz: Neden akledici mahal olmasın ve akledilen ise soyut sûret olmasın? Böylece bunun akledilirliği, soyut sûret olmasından dolayı olmuş olur. Bunun yanı sıra sizin uzunca zikretmiş olduğunuz hiçbir şey, bu kısmın geçersizliğini ortaya koymamaktadır.

Râzî şöyle dedi: **(Onlar buna şöyle yanıt verdiler: Buradaki fark su zorlayıcı bir nedenle ısıtıldığında ve bu zorlayıcı neden ortadan kaldırıldığında su soğuk olan haline geri döner. Şayet suda soğukluğu gerektiren bir kuvve olmasaydı su, soğuk haline geri dönmezdi.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu, karşı konulması mümkün olmayan bir sözdür. Çünkü soran kişi şöyle demiştir: Neden özel etkinin sudûruyla olan cismin teşahhüsü sadece önceki istidâdın sebebiyle olduğunu söylemek mümkün olmasın? Ki onun zikretmiş olduğu şeyle bu sorun çözüme kavuşmaz.

Bu sözün şöyle demek sûretiyle karşı konulması mümkündür: İstidât, niteliklerin husûlü hususunda yeterli değilken sûretlerin husûlünde yeterlidir. Çünkü su, zorlayıcı bir nedenle ısıtıldığında su için sıcaklık istidâdı hasıl olur ve kendisinde soğuyucu kuvvenin istidâdı da kalmaya devam eder. Yine eğer istidâd, niteliklerin husûlünde yeterli olsaydı sıcaklık ortadan kalkmazdı. Şayet bu, sûretlerin husûlünde yeterli olmasaydı soğutucu kuvve geri dönmezdi. Yine su, zorlayıcı bir nedenle havaya dönüştüğünde ve sonra zorlayıcı neden ortadan kalktığında su, tekrar soğuk hale dönmez. Bu durumda şayet istidâd, sûretlerin husûlünde yeterli olmasaydı ortadan kalkardı.

Râzî şöyle dedi: **(Ayrışma, ademîdir. Çünkü bu, bitişmesi şanından dolan şeyin bitişmesinin yokluğudur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Burada ‘ayrışma’dan kasıt, ikiliğin *hudûsü*dür ki biz bunun bitişmenin yokluğu olduğunu kabul etmiyoruz, aksine bu, kendisine bitişmenin yokluğunun gerekli olduğu vücûdî bir şeydir.

Râzî şöyle dedi: **(Son derece çok keskin bıçak, parmağı çok derin şekilde kesebilir, fakat acı hissedilmeyebilir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz; ayrışmanın, neden olduğunu iddia ediyoruz. Fakat etki ise sadece bilinç durumunda buna gerekli olur. Dolayısıyla sizin burada zikretmiş olduğunuz şey, bunun geçersizliğini gerektirmemektedir.

وبواقى التقسيمات ليس فيها فائدة، فنقول: لم لا يجوز أن يكون العاقل هو المحلّ، والمعقول هو الصورة المجردة، وتكون معقوليتها لأجل كونها صورة مجردة؟ وما ذكرتم من التطويلات^١ لا يقتضي شيء منها بطلان هذا القسم.

قال: (أجابوا: بأنّ الفرق هو أنّ الماء إذا تسخّن بالقسر فعند زوال القاسر يعود باردًا، فلولا أنّ فيه قوّة^٢ تقتضي البرودة وإلاّ لما عادت) إلى آخره. قلنا: هذا كلام لا توجيه له؛ فإنّ السائل قال: «لم لا يجوز أن يقال: بأنّ اختصاص الجسم بصدور الأثر الخاصّ إنّما كان لأجل الاستعداد السابق»^٣، وما ذكره لا يندفع به هذا السؤال.

ويمكن توجيه هذا الكلام بأنّ يقال: الاستعداد غير كافٍ في حصول الكيفيات، ويكفي في حصول الصور؛ لأنّ الماء إذا تسخّن بالقسر حصل له استعداد الحرارة وبقي^٤ فيه استعداد القوّة المبرّدة، ولو كان الاستعداد كافيًا في حصول الكيفيات لما زالت الحرارة، ولو لم يكن كافيًا في حصول الصور لما عادت القوّة المبرّدة. ولأنّ الماء إذا صار هواءً بالقسر ثمّ زال القاسر فإنّه لا يعود باردًا؛ ولو لم يكن الاستعداد كافيًا في حصول الصور لزال. [٦٧ظ]

قال: (التفرّق عديمي؛ لأنّه عدم الاتّصال عمّا من شأنه أن يتّصل) إلخ. قلنا: المراد^٥ من "التفرّق" حدوث الاثنيتيّة^٦، ولا نسلم أنّه^٧ عدم الاتّصال؛ بل هو أمرٌ وجوديٌّ يلزمه عدم الاتّصال.

أمّا قوله: (السكين الحادّ [جدًّا] ربّما عقر الأصبع ولم يحسّ بالألم). قلنا: نحن ندّعي أنّ التفرّق سببٌ؛ لكن الأثر إنّما يترتب عليه حالة الشعور به، وما ذكرتم لا يقتضي بطلانه.

١ انظر: الملخص للرازي، ص ٣٩١-٣٩٣.

٢ ص: من.

٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٠١.

٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٠١.

٥ ص: الصورتان.

٦ ص: ويعمّ.

٧ م: الدار.

٨ ص: «الشيء».

٩ م - أنّه.

Râzî şöyle dedi: **(Ay küresinin altındaki cisimlerde meydana gelen nitelikler sadece feyzi genel olan bir ilkeden meydana gelirler.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, mizaca ait niteliğin ortadan kalkmasının imkânsızlığından, haz ve acının meydana gelmesinin yakın sebebinin, varlık ve yokluk olarak mizaç olmasının gerekli olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer haz ve acı, mizaca ait nitelikler olursa söz konusu olur, ancak bu ikisi böyle değildir, aksine bu ikisi *nefsânî nitelikler*dir.

Râzî şöyle dedi: **(Gıdanın bilfiil beslenen şeye dönüşmesi, beslenen şeyin cevherine ait bitişmenin ayrıştırılması yoluyla olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz, aksine gıda organların gözeneklerine girerek herhangi bir ayrışma olmaksızın çözülme nedeniyle meydana gelen açıkları kapatır; fakat biz bu ifade edilen şeyi kabul etsek bile yine de biz şunu diyoruz: Hissetme/şuur şartıyla birlikte bitişmenin dağılması acıyı gerekli kılar. Bu ayrışmalara yönelik bir hissetme meydana gelmediğinde ise bunlar, acı verici olmaz. Ya da biz şöyle deriz: Tabiatın fiiline zıtlık teşkil eden ayrışma, acıyı gerekli kılar ve dolayısıyla bu ayrışmalar, tabiata zıtlık teşkil edici olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(eş-Şeyh bunu, hâl ve meleke kabilinden kılmıştır. Ancak birinin çıkıp bunu engelleme hakkı vardır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Hastalığın *nefsânî nitelikler*den olmadığını düşün! Şu halde sağlık neden *nefsânî nitelikler*den olmasın? Bunun gerekli olması sadece eğer bu ikisi arasındaki karşıtlık, iki zıddın karşıtlığı gibi olursa söz konusu olur. Peki bu ikisi arasındaki karşıtlık, neden yokluk ve meleke karşıtlığı gibi olmasın? Böylelikle hastalık, sağlıklı olmak şanından olan şeyden sağlığın olmamasından ibaret olmuş olur. Ayrıca burada sağlığın yokluğu; kötü mizaç, kötü bileşim ve bitişğin ayrışması altına girmiş olur. Bu durumda biz, bu ikisi arasındaki karşıtlığın iki zıddın karşıtlığı gibi olduğunu kabul etsek bile peki siz neden hastalık, *nefsânî nitelikler*den olmadığına sağlık da *nefsânî nitelikler*den olmayacağını söylediniz? Bunun gerekli olması sadece eğer iki zıddın şartı, bu ikisinin yakın cinsi altına dâhil olsaydı söz konusu olurdu. Şu halde siz neden bunun şart olduğunu söylediniz? Tümevarım hususuna gelince bu, sadece zan ifade eder.

قال: (الكيّفيّات الحادثة في الأجسام التي تحت كرة القمر إنّما تحدث عن مبدأ عامّ الفيض) إلى آخره. قلنا: لا نسلم بأنّه يلزم من استحالة زوال الكيّفيّة المزاجيّة^١ أن يكون السبب القريب بحصول اللذة والألم ثبوتاً وانتفاءً هو "المزاج"، وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت^٢ اللذة والألم من الكيّفيّات المزاجيّة، وليس كذلك؛ بل هما من العوارض النفسانيّة.

قال: (الغذاء إنّما يصير من المغتذي بالفعل بأن يفرّق اتّصال جوهر المغتذي). قلنا: لا نسلم؛ بل الغذاء يدخل في مسامّ الأعضاء ويسدّ الخلّ الواقع بسبب التحليل من غير وقوع التفرّق؛ ولئن سلّمنا ذلك؛ ولكنّا نقول: إنّ تفرّق الاتّصال بشرط الشعور به يوجبُ الألم^٣، وتلك التفرّقات لا يقع بها الشعور فلا تكون مؤلمةً أو نقول: التفرّق المضادّ لفعل الطبيعة موجبٌ للألم، وتلك التفرّقات ليست مضادةً [٦٨] للطبيعة.^٤

قال: (إنّ الشيخ جعلها من باب الحال^٥ والملكة^٦ ولقائل أن يمنع ذلك) إلى آخره. قلنا: هبّ أنّ المرض ليس من الكيّفيّات النفسانيّة؛ ولكن^٧ لماذا^٨ لا تكون الصّحة من الكيّفيّات النفسانيّة؟ وإنّما يلزم من^٩ ذلك إن لو كان التقابل بينهما تقابل الضدّين، ولم لا يجوز أن يكون التقابل^{١٠} بينهما تقابل العدم والملكة؟ ويكون المرض عبارةً عن عدم الصّحة عمّا من شأنه أن يصحّ، وعدم الصّحة يندرج تحت^{١١} سوء المزاج وسوء التركيب وتفرّق الاتّصال؛ ولئن سلّمنا أنّ التقابل بينهما تقابل الضدّين؛ ولكن لم قلتم بأنّ المرض إذا لم يكون من^{١٢} الكيّفيّات النفسانيّة لا تكون الصّحة من الكيّفيّات النفسانيّة؟^{١٣} وإنّما يلزم ذلك إن لو كان من شرط الضدّين أن يكونا داخلين تحت جنس قريب، فلم قلتم إنّ ذلك شرط^{١٤}؟ وأمّا الاستقراء فلا يفيد إلّا الظنّ.

١ م - المزاجيّة

٢ ص: كان.

٣ ص: للألم.

٤ قارن: مراد المقاصد للأبهري، ٢٠٤.

٥ ص: الحال.

٦ انظر: الشفاء لابن سينا، ٣٥٤/١.

٧ ص - ولكن.

٨ ص: ولماذا.

٩ ص - من

١٠ م - التقابل.

١١ ص: تحتها.

١٢ ص - من.

١٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٤١٠.

١٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٤١٠.

[Niceliklere Ait Niteliklere Yönelik Eleştiriler]

Râzî niceliklere özel nitelikler hakkında şöyle dedi: **(Bu tanım ‘ışık’ dikkate alındığında sorun teşkil etmektedir. Çünkü bunun cisme ilişmesi sadece yüzey vasıtasıyla söz konusu olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu türün tanımı hususunda bu ölçüyle yetinmemekteyiz. Aksine biz şunu diyoruz: Niceliklere özel nitelikler, duyulur olmayan şeyler olup bunların şeylere ilişmesi nicelikler vasıtasıyla olur. Dolayısıyla burada duyulur olmasından dolayı ışık, bu tanıma yönelik bir sorun oluşturmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Dairesel çizginin düz çizgi olması imkânsız olduğu gibi tersi de imkânsızdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü çizgi sadece *vehim*de var olurken dairesele çizgi ise vehmetme durumunda var olur ve dolayısıyla dairesele çizginin düz çizgi şeklinde tevehhüm edilmesi mümkündür.

Râzî şöyle dedi: **(‘Çizgi’nin sadece bu özel son (en-nihâyetü’l-mahsûsa) olması dışında başka bir anlamı söz konusu değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine düz çizginin anlamı, sadece tek bir yönde bölünmeyi ifade eden *uzanımdır*. Dolayısıyla bunun üzerinde farz edilen noktaların konumları birbirine eşit şekildedir. Böylelikle bu *uzanımın*, üzerinde olduğu farz edilen noktaların konumlarının birbirine benzer olmadığı şeklinde tevehhüm edilmesi mümkündür.

Râzî şöyle dedi: **(Siz daha önce niteliğin tasavvurunun başkasının tasavvuruna dayanmayan şey olduğunu söylememiş miydiniz? Nitekim bu heyetin de tasavvuru yüzey ve kenarlarının tasavvuruna bağlıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz; niteliğin, tasavvurunun başkasının tasavvuruna bağlı olan şey olduğunu söylemiyoruz. Çünkü niteliğin türlerinin tasavvuru, kendi parçalarının tasavvuruna dayanır. Aksine biz; niteliğin, akledilirliği başkasına kıyasla olmayan şey olduğunu söylüyoruz. Bu heyetin akledilmesi, her ne kadar kendisinden önce var olan bazı şeylerin akledilmesinden sonra olsa da fakat bunun akledilirliği, başkasına kıyasla olmaz. Dolayısıyla bu, heyetin niteliklerden oluşuna bir halel getirmez.

Râzî şöyle dedi: **(eş-Şeyh’in bu bağlamda zikretmiş olduğu şey zayıftır. Çünkü biz konumun mâhiyeti hususunda İbn Sînâ’nın itibara aldığı kaydı dikkate almıyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Sizin bu hususta zikretmiş olduğunuz şey zayıftır. Çünkü biz, konumda eş-Şeyh’in zikretmiş olduğu kaydı itibara almaktayız. Özetle, hükemâ arasında meşhur olan ıstılaha göre konum,

[الكلام على الكيفيات المختصة بالكميات]

قال في الكيفيات المختصة بالكميات: (إنّ هذا التعريف مشكّل بالضوء؛ فإنّه لا يعرض للجسم إلّا^١ بواسطة السطح) إلخ. قلنا: نحن لا نقصر في^٢ تعريف هذا النوع على هذا القدر؛ بل نقول: الكيفيات المختصة بالكميات هي التي لا تكون محسوسة ويعرض للشيء بواسطة الكميات؛ وعلى هذا لا يرد الضوء لكونه محسوساً/[٦٨ظ]. قال: (الخطّ المستدير يمتنع أن يصير خطاً^٣ مستقيماً، وبالعكس) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ الخطّ إنّما يوجد في الوهم، والمستدير في التوهم جاز أن يتوهم مستقيماً.

وأما قوله: (لا معنى للخطّ المستقيم إلّا تلك النهاية المخصوصة) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ بل معناه الامتداد الذي لا يفيد القسمة إلّا في جهة واحدة، وتكون أوضاع النقط المفروضة عليه متساوية فجاز أن يتوهم ذلك الامتداد بحيث لا تكون أوضاع النقط التي يفرض عليه متشابهة.

قال: (ألستم قلتم: إنّ الكيفيّة هو الذي لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره؟ وهذه الهيئة يتوقّف تصوّرها على تصوّر السطح والأضلاع) إلخ. قلنا: نحن لا نقول إنّ الكيف هو الذي لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره؛ فإنّ أنواع الكيف يتوقّف تصوّرها على تصوّر أجزائها؛ بل نقول: الكيف هو الذي لا تكون معقوليّته بالقياس إلى الغير، وهذه الهيئة وإن كانت تعقلها متأخراً عن تعقل أمور تسبقها؛ لكن معقوليّتها ليست بالقياس إلى غيرها، فلا يكون ذلك قدحاً في كونها من الكيفيات.

قال: (أما ما ذكره الشيخ^٤ ضعيف؛ لأنّا لا نعتبر في ماهيّة الوضع القيد الذي اعتبره) إلخ. قلنا: ما ذكرتموه^٥/[٦٨و] ضعيف؛ لأنّا نعتبر في الوضع القيد الذي ذكره الشيخ، وبالجمله فالوضع على الاصطلاح المشهور فيما بين الحكماء

١ ص: لا.

٢ ص: على.

٣ ص - خطأ.

٤ ص: الكيف.

٥ انظر: الشفاء لابن سينا، ١/٣٦٤.

٦ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٢٠.

eş-Şeyh’in zikretmiş olduğu şeydir. Şu durumda siz, eğer bu yoruma yöre bunun konumdan olduğunu iddia ederseniz bunun geçersizliği açıktır. Ancak eğer siz başka bir yoruma göre bunun konumdan olduğunu iddia ederseniz bunda bir tartışma söz konusu değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Her köşe (zâviye) iki katı alınmakla geçersiz kılınabilir. Çünkü dik aç (kâime) da iki katı alınmakla geçersiz kılınmaktadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden aç, iki katı alınmakla geçersiz olduğunda her köşenin de iki katı alınmakla geçersizliğinin doğru olduğunu söylediniz? Bu delilin getirisi şudur: Bazı köşeler iki katı alınmakla geçersiz olurken hiçbir nicelik bu şekilde değildir ve bazı köşeler, nicelikten sayılmaz. Biz bu hususta başka bir izaha ihtiyaç duyup şöyle diyoruz: Köşe türlerinden birisinin nicelikten olmadığı sabit olunca köşenin nitelikten olmaması gerekli olmaktadır; aksi takdirde niceliğin altına dâhil olan her şeyin, nicelik olmayan şey için cins olması gerekecekti.

Diğer Kategorilere Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: **(Bil ki meşhur olan iki muzâftan her birisinin ismi ya baba ve oğul kavramlarında olduğu tazammun yoluyla izâfetten kendisi için olan şeye delâlet eder ya da bu ikisinden birisinin ismi bu şekildedir. Muzâf -kanat gibi- veya muzâfun ileyhe -tıpkı yokluk gibi- gelince:)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu yer tartışmaya açıktır. Çünkü Râzî *meşhur muzâfi*, ilişileniyle birlikte izâfetin toplamına isim kılmıştır. Bu ise izâfetin, meşhur muzâfın bir parçası olmasını gerektirmektedir ve her meşhur muzâfın ismi, izâfete tazammun yoluyla delâlet etmiş olmaktadır.

Râzî şöyle dedi: **(Bunlardan birisinin ismi de sadece bu şekilde olabilir.)** [Biz ise şöyle diyoruz]: Bunda bir çelişki söz konusudur. Bunun cevabı ise şöyledir: Meşhur iki muzâftan her birisinden kasıt, ilişileniyle birlikte izâfetin toplamı olan *meşhur muzâf* değildir. Aksine onun burada iki meşhur muzâftan kastı, bunlardan her birisinin akledilmesinin diğeri-ne kıyasla olduğu iki şeydir.

هو الذي ذكره الشيخ،^١ فإن ادّعيتم أنّها من الوضع على هذا التفسير فبطلانها ظاهر، وإن ادّعيتم أنّها من الوضع على تفسير آخر فلا نزاع فيه.^٢

قال: (وكلّ زاوية فإنّها [قد] تبطل بالتضعيف؛ لأن القائمة تبطل بالتضعيف^٣). قلنا: لم قلتُم إنّ القائمة إذا بطلت بالتضعيف صدق أنّ كلّ زاوية تبطل بالتضعيف؟ فحاصل هذا البرهان: أنّ بعض الزوايا تبطل بالتضعيف، ولا شيء من الكمّ كذلك، فبعض الزوايا ليس من الكمّ، فنحتاج إلى تقرير آخر، وهو أن يقال: لما ثبت أنّ أحد أنواع الزاوية ليس من الكمّ يلزم أن لا تكون الزاوية من الكمّ، وإلاّ لكان ما هو داخل تحت الكمّ جنساً لما ليس بكمّ.^٤

الكلام على بقية المقولات

قال: (واعلم أنّ اسم كلّ واحدٍ من المضافين المشهورين إمّا أن يكون دالّاً على ما له من الإضافة بالتضمّن كالأب والابن أو اسم أحدهما كذلك فقط، أمّا المضاف كالجناح أو المضاف إليه كالمعلوم). قلنا: هذا الموضع فيه [٦٩ظ] نظراً؛ لأنّه جعل المضاف المشهوريّ^٥ اسماً لمجموع الإضافة مع معروضها، وذلك يقتضي أن تكون الإضافة جزءاً من المضاف المشهوريّ^٦، فيدلّ اسم كلّ مضافٍ مشهوريّ^٧ على الإضافة بالتضمّن.

ثمّ قال: (إن اسم أحدهما قد يكون كذلك فقط) إلخ. [قلنا]: ففيه تناقض؛ وجوابه: أنّ المراد من كلّ واحدٍ من المضافين المشهورين ليس هو المضاف المشهوريّ الذي هو مجموع الإضافة مع معروضها؛ بل مراده من "المضافين المشهورين"^٨ هاهنا اللذان يُعقل كلّ واحدٍ منهما بالقياس إلى الآخر.^٩

١ - وبالجملّة فالوضع على الاصطلاح المشهور فيما بين الحكماء هو الذي ذكره الشيخ.
٢ - قارن: التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٨٢؛ المباحث للرازي، ١/٥٤٥-٥٤٧؛ تنزيل الأفكار للأفهمي، ٥٠ظ.
٣ - م - لأن القائمة تبطل بالتضعيف.
٤ - انظر: الملخص للرازي، ص ٤٢١.
٥ - قارن: مراد المفاصد للأفهمي، ١٦٥-١٦٦و.
٦ - م - قال.
٧ - ص: المشهور.
٨ - ص: المشهور.
٩ - ص: مشهور.
١٠ - م - ليس هو المضاف المشهوري الذي هو مجموع الإضافة مع معروضها بل مراده من المضافين المشهورين.
١١ - قارن: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ١/١٥٢-١٥٦؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٨٠؛ تنزيل الأفكار للأفهمي، ٥٠و؛ مراد المفاصد للأفهمي، ١٦٦-١٦٦ظ.

Râzî şöyle dedi: **(Etkilemek ile etkilenmek zihnî itibarlardan değildir, aksi takdirde bir şey kendisinde müessir olmazdı.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Neden etkilemek ile etkilenmek zihnî itibarlardan olmasın ki böylece bir şey, nefsü'l-emr'de malûlü hususunda müessir olmuş olur.

İllet ve Malûle Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: **(eş-Şeyh'in bu hususta zikretmiş olduğu şey zayıftır. Çünkü bu şey, dört illeti de kapsamaktadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu, fâil illetin tarifidir. Dolayısıyla fâil illete ait tanımın, başka bir illeti kapsamaması gerekmektedir.

Râzî şöyle dedi: **(‘Kim’ (men) lafzı, ortak lafızdır ve böylece bu söz, ortaklığın hazfedilmesinden sonra bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanması olmuş olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine bu, fâil için bir tanım olmaktadır. Şöyle ki bilfiil olması yönüyle başka bir zâtın varlığının zâtı onun varlığındandır. Dolayısıyla bunda müessirin zikredilmesine gerek yoktur ki böylelikle bir şeyin kendisiyle tanımlanması söz konusu olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Hasmın “Onun bilfiil varlığı bundan değildir.” şeklindeki sözü, nitelikli iyi bir söz değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bunun getirisinin, iki şeyden her birisinin diğeriyle talil edilmesinin imkânsızlığına dönük olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bunun getirisi, bu zâtın varlığının ondan olduğuna ve onun varlığının ise ondan olmadığına dönüktür. Bu ikisinden her birisinin diğeriyle imkânsızlığına gelince bu durum, nefsü'l-emr'de vakidir ve bunun tanımda zikredilmesi söz konusu değildir.

[Fâil illetlere Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Onun “İlletin iki kaynağının iki malûle kaynaklık etmesi (masdar) ya iki kaynağın illetin mâhiyeti altına dâhil olmasıyla olur ya bu ikisi illetin mâhiyetinin dışında olurlar ya da birisi illetin mâhiyetinin dâhilinde diğeri ise dışında olur.” şeklindeki söz yanlış bir öncüdür. Çünkü bir taksim ancak illetin ma'lûle kaynaklık etmesi, sübûtî bir sıfat olması durumunda düzgün olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu delil talebi, vaz'a yönelik değildir. Çünkü bunu söyleyenin “İlletin iki kaynağının iki malûle kaynaklık etmesi ya iki kaynağın illetin mâhiyeti altına dâhil olmasıyla olur ya bu ikisi illetin mâhiyetinin dışında olurlar ya da birisi illetin mâhiyetinin dâhilinde diğeri ise dışında olur.” şeklindeki sözü,

قال: (المؤثرية والمتأثرية^١ ليستا من الاعتبار الذهنية، وإلا لم يكن الشيء مؤثراً في نفسه) إلخ. قلنا: لا نسلم، ولم لا يجوز أن تكون المؤثرية والمتأثرية من الاعتبار الذهنية، ويكون الشيء في نفس الأمر مؤثراً في معلوله؟

الكلام على العلل والمعلولات

قال: (والذي قاله الشيخ ضعيفاً؛ لأنه لا يتناول العلل الأربع). قلنا: هذا تعريف للعلّة الفاعلية، وتعريف العلة الفاعلية يجب أن لا يتناول غيره من العلل.

قال: بـ(أن لفظة "من" مشتركة [٧٠و]) ثم قال: (فيكون هذا الكلام بعد حذف الاشتراك تعريفاً للشيء بنفسه) إلخ. قلنا: لا نسلم، بل يكون تعريفاً للفاعل بأن^٢ ذات وجود ذات آخر بما هو بالفعل من وجوده، ولا حاجة فيه إلى ذكر المؤثر فلا يكون تعريفاً للشيء نفسه.

قال: (وأما قوله: «وجود هذا بالفعل ليس من ذلك» ليس بجيد) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أن حاصله راجع إلى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالآخر؛ بل حاصله راجع إلى أن وجود تلك الذات من هذا، ووجود هذا ليس منه، وأما امتناع كل واحد منهما بالآخر فهو واقع في نفس الأمر، لا ذكر له في التعريف.

[الكلام على العلل الفاعلية]

قال: (إن قوله: «مصدرية العلة للمعلولين إما أن يكونا داخليين في ماهية العلة أو خارجين عنهما أو أحدهما داخله والآخر خارجة» مقدمة كاذبة؛ لأن التقسيم إنما يستقيم إن لو كانت مصدرية العلة للمعلول؛ صفةً ثبوتيةً) إلخ. قلنا: هذه المطالبة ليست على الوضع؛ لأن قول القائل: «مصدرية العلة للمعلولين إما أن يكونا داخليتين في ماهية العلة أو خارجيتين أو إحداهما داخله والآخر خارجة»^٥

١ م - والمتأثرية

٢ ص: بأنه.

٣ ص: ووجود.

٤ م: للمعلولين.

٥ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٤٣.

kaynaklığın vücûdî olmasını gerektirmemektedir. Çünkü bir varlığa yük-
lemelenen her şey, eğer bu varlığın mâhiyetinin kendisi değilse bu durumda
ya ister vücûdî ister ademî olsun bu şey, ya bu varlığa dâhildir ya da bu
varlığın dışındadır. İşte burada delil talebinin yeri ise şöyle demektir: Siz
neden bu iki kaynak eğer illetin mâhiyetinin dışında olsaydı bu ikisine
kaynak olacağını söylediniz? Bunun gerekli olması sadece eğer kaynak-
lık, illetle sebeplendirilmiş olan vücûdî bir nitelik olsaydı söz konusu
olurdu.

Râzî şöyle dedi: **(Çünkü bu, zât ve kaynak tarafından hasıl olan top-
lam hususunda terkîbî gerektirmektedir ya da bu, kendisine kaynağın
iliştiği zât hususunda terkîbî gerektirmektedir.)** Biz ise şöyle diyoruz:
Bu söz, ona uygun düşmeyen bir sözdür. Çünkü biz, iki mefhumun ille-
tin mâhiyetinin altına dâhil olması varsayımı üzerine konuşmaktayız. Bu
durumda şayet eğer bu iki mefhum, illetin mâhiyetinin altına dâhil olursa
illetin mâhiyeti konusunda terkip söz konusu olur. Dolayısıyla bu *mutâ-
lebe*, bu konuya yönelik değildir ki belki de bu mutâlebe, kendisinden bir
yanılgı olarak meydana gelmiştir. Özetle ifade etmek gerekirse zikredilen
delile yönelik tek bir *mutâlebe* gerekli olur ki o da şöyle denilmesidir: Siz
neden illetin zâtının ona kaynak olması için kaynaklığın vücûdî bir nitelik
olduğunu söylediniz?

Bil ki Râzî’nin zikretmiş olduğu delil hükemânın ibaresine göre de-
ğildir. Çünkü hükemâ şöyle demiştir: Kendisinden iki şeyin sadır olduğu
varlıkta iki itibar/haysiyet bulunmaktadır: Çünkü B’nin kendisinden sadır
olduğu haysiyet, C’nin kendisinden sadır olduğu haysiyetten başkadır. Bu
durum, aklın bedâhetiyle bilinir. Bu durumda bu iki haysiyet ya bu illete
dâhildir ya da bu illetin haricindedir veyahut birisi buna dâhilken diğeri
ise bunun haricindedir. Eğer ikisi veya birisi bu illete dâhilde bu durumda
terkip gerekli olur. Şayet bu ikisi bu illetin dışında ise bu durumda illetin
zâtı, bu ikisi için kaynak olmuş olur. Şu halde bunlardan birisinin sadır
olduğu haysiyet, diğerinin sadır olduğu haysiyetten başkadır.

لا يستدعي كون المصدريّة وجوديّة؛ لأنّ كلّ ما يحمل على الشيء إذا لم تكن نفس ماهيّة فهو إمّا أن يكون داخلاً فيه أو خارجاً عنه سواء كان وجودياً أو عدمياً،/[٧٠ظ] وموضع المطالبة أن يقال: لم قلتُم إنهما^١ لو كانتا خارجيتين كان مصدرًا لهما؟ وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت المصدريّة صفةً وجوديّةً معلّلةً بالعلّة، فلم قلتُم إنّها وجوديّة؟^٢

قال: (لأنّه) يقتضي التركيب في المجموع الحاصل من الذات والمصدريّة أو في الذات التي عرضت لها المصدريّة) إلى آخره. قلنا: هذا الكلام غير لائق به؛ فإنّا نتكلّم على تقدير^٣ أن يكون المفهومان داخلين في ماهية العلة،^٤ وإذا كانا داخلين في ماهية العلة يلزم التركيب في ماهية العلة،^٥ فهذه المطالبة ليست على الموضع فربّما وقعت سهواً منه؛ وبالجملّة فلا يتوجّه على الحجّة المذكورة إلا مطالبة واحدة، وهو أن يقال: لم قلتُم إنّ المصدريّة صفة وجوديّة لتكون ذات العلة مصدرًا لها؟^٦

واعلم أنّ الحجّة^٧ التي ذكرها^٨ ليست على عبارة الحكماء، فإنهم قالوا: «إنّ كلّ ما يصدر عنه^٩ اثنان فيه حيثيّتان؛ لأنّ الحيثيّة التي يصدر عنها "ب" غير^{١٠} الحيثيّة التي يصدر عنها "ج"، وذلك معلوم ببديهة العقل، فهاتان الحيثيّتان إمّا أن تكونا داخلتين^{١١} أو خارجتين^{١٢} أو إحداهما داخلّة والآخر خارجة، فإن كانتا داخلتين أو إحداهما داخلّة^{١٣} لزم التركيب، وإن كانتا خارجتين فذات العلة مصدر^{١٤} لهما، فالحيثيّة التي يصدر منها إحداهما غير/[٧١و] الحيثيّة التي يصدر منها الأخرى.

- ١ م: إنّها.
- ٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٤٣؛ ثمّ قارن: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ٢/٢٥٩-٢٦٣؛ المباحث للرازي، ١/٥٨٦؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٢٠١؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٤٠؛ مراد المقاصد للأبهري، ١٥٦-١٥٧؛ حكمة العين للكاتب، ص ١٠٥.
- ٣ ص: بتقدير.
- ٤ ص: العلّة.
- ٥ م: كانتا داخلتين.
- ٦ ص: العلّة.
- ٧ ص: العلّة.
- ٨ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٤٣-٤٤٤.
- ٩ ص: الحجج.
- ١٠ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٤٤-٤٤٥.
- ١١ ص - عنه.
- ١٢ ص: بغير.
- ١٣ ص: داخلين.
- ١٤ ص: خارجين.
- ١٥ م - داخلّة.
- ١٦ م: مصدرًا.

Yine bu iki haysiyet ya bu illete dâhildir ya bu illetin dışındadır veyahut bunlardan birisi dâhilken diğeri ise hariçtedir. Bu durumda eğer birincisi veya üçüncüsü olursa terkip söz konusu olur. Eğer ikincisi olursa bu durumda söz yine buna nakledilir ve böylece teselsül eder. Aksi takdirde illet ile malûlû arasında sayısız *vasıtalar* bulunmuş olurdu ki bu, bir çelişkidir. Şu halde bu, iki haysiyetin veya ikisinden birisinin illete dâhil olduğu şeye erişir ve bu durumda da terkip gerekli olur. O halde kendisinden iki şeyin sadır olduğu varlığın bileşik olduğu bilinmiş oldu. Basît olan hiçbir şey ise bileşik değildir ve dolayısıyla hiçbir basîttan iki şey sadır olmaz. İşte bu; hükemânın, basît olandan iki şeyin sadır olamayacağı hususunda tutundukları *delildir*.

[Teselsülün İptaline Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Bu illetlerin toplamı, bunlardan her birisine gereksinim duyar.)** Biz ise şöyle diyoruz: Peki neden bu toplamın illeti, bunlardan birisi olması mümkün olmasın?

Râzî şöyle dedi: **(Çünkü bu birisi, kendisi için illet olmadığı gibi kendisinden önceki için de illet olmaz ve dolayısıyla bu, toplam için illet olamaz)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden bu, kendisi için ve kendisinden önceki için illet olmadığına toplam olması itibarıyla toplam için de illet olmayacağını söylediniz? Çünkü buna dâhil olanın, bazı parçalar için illet olmaması ve toplam olması itibarıyla toplam için illet olması mümkündür. Çünkü size göre zâtı gereği Zorunlu, mevcûdâtın toplamı için bir *illet* iken toplama dâhil olan parçaların bazıları için illet değildir. Dolayısıyla zâtı gereği Zorunlu, mevcûdâtın toplamına dâhilken kendisi için bir illet değildir.

Sen şöyle diyebilirsin: Toplamın kendisine ihtiyaç duyduğu bütün, ya toplamın kendisi olur ya toplama dâhil olur ya da toplamın dışında olur. Birincisi yanlıştır, aksi takdirde bir şeyin varlığı kendi kendisine bağlı olmuş olurdu. İkincisi de yanlıştır, aksi takdirde bazı parçalar toplam hususunda yeterli olurdu ve böylece toplama başkasına ihtiyaç duymamış olurdu. Şu halde üçüncü ihtimal belirlenmiş oldu ve bu durumda ise toplamın dışında olan zâtı gereği Zorunlu’dur ve dolayısıyla Zorunlu varlık görüşü gerekli olmuş olur.

فهاتان الحثيتان إما أن يكونا داخلتين أو خارجتين أو إحداهما داخلية والأخرى خارجة، فإن كان الأول أو الثالث لزم التركيب، وإن كان الثاني ينقل الكلام إليه؛ وحينئذ تسلسل، وإلا لكان بين العلة ومعلولها وسائط غير متناهية، هذا خلف، فينتهي إلى ما يكون الحثيتان أو إحداهما داخلية، فيلزم التركيب؛ فُعلم أن كل ما يصدر عنه اثنان فهو مركّب، ولا شيء من البسيط بمركّب، فلا شيء من البسيط يصدر منه اثنان؛ فهذه هي الحجّة التي تمسكت بها الحكماء في أن البسيط لا يصدر عنه اثنان.

[الكلام على إبطال التسلسل]

قال: (مجموع تلك العلل يحتاج إلى كل واحد منها) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن تكون علة ذلك المجموع واحداً^١ منها؟

قوله: (لأن^٢ ذلك الواحد لا يكون علة لنفسه، ولا لِمَا قبله، فلا يكون علة للمجموع). قلنا: لم قلتم إنه إذا لم يكن^٣ علة لنفسه ولا لِمَا قبله لا يكون علة للمجموع من حيث هو مجموع؟^٤ فإن من الجائز أن لا يكون الداخل علة^٥ لبعض الأجزاء ويكون علة للمجموع من حيث هو مجموع؛ فإن الواجب لذاته عندكم علة لمجموع الموجودات، وليس علة لبعض الأجزاء الداخلة في المجموع، فإنه ليس علة لنفسه مع أنه داخل في مجموع الموجودات.

فلئن قلت: بأن جملة^٦ ما يفتقر إليه/[٧١ظ] المجموع إما أن يكون نفس المجموع أو داخلاً فيه أو خارجاً عنه، والأوّل باطل، وإلا لكان الشيء متوقفاً على نفسه، والثاني باطل، وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً في المجموع، فلا يكون مفتقراً إلى غيره، فتعيّن الثالث، والخارج عن المجموع واجب لذاته، فيلزم القول بواجب الوجود.^٧

- ١ م: ولا.
- ٢ ص م: واحد. | والمثبت من قبلنا.
- ٣ م: بأن.
- ٤ ص: ما.
- ٥ م - لم.
- ٦ م: كان.
- ٧ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٤٧.
- ٨ م: عليه.
- ٩ ص: علة.

١٠ قارن: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ٢٥٩/٢-٢٦٣؛ المباحث للرازي، ٥٨٦/١؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٢٠١؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٤١؛ و؛ مرآة المقاصد للأبهري، ١٥٧-١٥٨؛ حكمة العين للكاتب، ص ١٠٥.

Biz deriz ki: “Toplaman kendisine gereksinim duyduğu bütün” ifadesinden kasıt, başkası şartıyla müessir ise bu durumda neden bunun toplama dâhil olması mümkün olmasın? Şayet bundan kasıt, her biri hakkında kendisinin toplama muhtaç olduğu doğru olan şeylerden *bileşik toplam* ise şu halde neden toplamın bu şekilde olması mümkün olmasın? Çünkü Zorunlu ve mümkünden bileşik toplamın kendisine gereksinim duyduğu *bütün*, bu yoruma göre ne buna dâhildir ne de bunun hâricindedir aksine bunun kendisidir. Şu halde neden bu, burada bu şekilde olmasın? Biz, bu talep edilen şeyin ispatı hakkında *Keşfü’l-Dekâ’ik* kitabında başka bir yol daha zikretmiştik, dileyenler bunu, o kitaptan okuyabilirler.

Râzî şöyle dedi: **(Bil ki bu sorudan kurtuluş sadece eğer biz, müessiri zorunlu kıldığımızda mümkün olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü müessir zorunlu olmaktadır ve bu durumda ise onun tesiri, önceki hâdisin son bulmasına bağlı olmaktadır. Dolayısıyla önceki (*sâbık*) son bulduğunda sonra gelen (*lâhık*) var olur ve işte bundan dolayı illetler ile malûllerin bir defada birleşmesi gerekli olmaktadır.

Burada başka bir soru daha kalmış bulunmaktadır ki o da şöyle denilmesidir: Eğer müessir zorunlu/gerektirici olursa ve hâdisin varlığındaki tesiri de önceki şeyin son bulmasına bağlı olursa bu durumda hâdisin varlığı için olan *tam illet*, önceki şeyin yok oluşundan sonra hasıl olmuş olacaktır. Dolayısıyla sonra var olan hâdisin yok olmaması zorunlu olmuş olur. Aksi takdirde tercih edici olmaksızın, tercih gerekli olmuş olur.

Biz, buna yönelik olarak şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer buna varlık veren *var kılıcı illet*, aynı şekilde bunun devamlılığını (sebât) da gerektirseydi söz konusu olurdu. Çünkü tıpkı bina hususunda olduğu gibi, bir şey, hudûs konusunda bir illete sahip olduğu gibi varlığını devam ettirme konusunda da bir illete sahiptir. Çünkü binanın varlığının illeti *fâildir* ve binanın devamlılığının illeti ise binaya ait unsurun kuruluşudur (yubûset-i unsur). Hâdis varlığın yok oluşu, devamlılığı için olan illetin yokluğu sebebiyledir. Bu hâdis varlık, hareketin kendisi olduğunda ise bunun devamlılığı, sebâta olan kâbiliyetine bağlıdır ki bu hasıl olmuş değildir; dolayısıyla bunun yok olması gerekli olmaktadır.

قلنا: المراد من "جملة ما يفتقر إليه المجموع" إن كان هو المؤثر بشرط غيره فلم لا يجوز أن يكون داخلاً في المجموع؟^١ وإن كان المراد منه هو المجموع المركب من^٢ أمور يصدق على كل واحد منها^٣ أنه يفتقر إليه المجموع فلم لا يجوز أن يكون المجموع بهذه الحالة؟ وهذا لأنّ حملة ما يفتقر إليه المجموع المركب^٤ من الواجب والممكن على هذا التفسير^٥ ليس^٦ داخلاً ولا خارجاً؛ بل هو نفسه، فلم لا يجوز أن يكون كذلك هاهنا؟ ونحن قد ذكرنا في إثبات هذا المطلوب طريقة أخرى في كتاب كشف الدقائق^٧ فلتطالع منه.

قال: (واعلم أنه لا خلاص عن هذا السؤال إذا جعلنا المؤثر موجباً) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ المؤثر يكون موجباً، وتأثيره في الحادث يتوقف على انقضاء الحادث السابق، فإذا انقضى السابق وجد اللاحق، ولا يلزم منه^٨ اجتماع العلل والمعلولات دفعةً.

بقي هاهنا سؤال آخر وهو / [٧٢و] أن يقال: إنّ المؤثر لو كان موجباً وكان تأثيره في وجود الحادث متوقفاً على انقضاء السابق لكانت العلة التامة لوجود الحادث حاصلةً^٩ بعد انقضاء السابق فوجب أن لا ينعدم الحادث اللاحق، وإلاّ لزم الترجيح بلا مرجح. قلنا: لا نسلم، وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت العلة الموجدة لوجوده موجبةً لثباته؛ فإنّ الشيء قد تكون له علة في الحدوث وعلة في الثبات كالبناء؛ فإنّ علة وجوده هو الفاعل وعلة ثباته يبوسة عنصره، فالحادث^{١٠} إنّما ينعدم لعدم علة ثباته، وأمّا إذا كان الحادث نفس الحركة فإنّ ثباتها يتوقف على قابليتها للثبات، وذلك غير حاصل فيلزم انعدامها،

١ ص + إن كان هو المؤثر بشرط غيره، فلم لا يجوز أن يكون داخلاً في المجموع.

٢ ص: في.

٣ ص: منهما.

٤ م - المركب.

٥ ص - على هذا التفسير.

٦ م + هو.

٧ انظر: كشف الحقائق في تحرير الدقائق للأجري، ص ٢٩٥-٢٩٦.

٨ ص: من.

٩ ص: حاصل.

١٠ ص: فالحادثات.

Bu hâdis varlık, hareket dışında başka bir şey olduğunda ise bunun sebâtının illeti, göksel hareketlerine ait türlerden bir türün yenilenmesidir. Dolayısıyla bu teklerin yenilenmesi son bulduğunda ve bu tür kesintiye uğradığında bunun sebatının illeti yok olur ve böylece bunun sebâtı da yok olur.

[İlletin Varlığı Durumunda Malûlün Varlığının Zorunlu Olduğuna Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (Onların “Eğer başlangıçta mümkün için nasıl olursa olsun -ki ister kâdir olsun ister olmasın- bir illetin gerekli olduğu yerleşik olsaydı” şeklindeki sözleri, zayıftır.) Biz ise şöyle diyoruz: Bu öncülün menedilmesi sırf bir mükâbere olup akıl, bunu kabul etmekten imtina eder.

Aç olan kimsenin tercihi meselesine gelince, biz bu konuda şöyle diyoruz: Biz, bunun tercih edici olmaksızın tercih olduğunu kabul etmiyoruz.

Râzî’nin (Bütün şeylerde ortaklık olduğunu varsayalım) şeklindeki sözüne gelince biz, şöyle diyoruz: Biz, ortaklığın bütün şeylerde mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü ayrışmanın meydana gelmesiyle beraber bütün şeylerdeki ortaklığın geçersizliği zorunlu olarak bilinmektedir.

Râzî şöyle dedi: (Onların bizim ikinci cevabımıza yönelik “Âlemin muayyen bir vakitte meydana getirilmesine yönelik irâdenin taalluku hususunda ya bu vakit itibara alınır veya alınmaz.” şeklindeki eleştirisine gelince bu, zayıftır.) Biz ise şöyle diyoruz: Âlemin yaratılmasına yönelik irâdenin bu vakitte taalluku, ya ezelde hasıl olmuş ya da ezelde hasıl olmamıştır. Eğer ezelde hasıl olmamışsa bu durumda teselsül gerekli olur. Eğer ezelde hasıl olmuşsa bu durumda ise âlemin ezeliyeti gerekli olur. Şu halde hangisi olursa olsun âlemin kıdemi görüşü gerekli olur.

Bunun ikinci kısmı göre geçersiz oluşuna gelince bu, açıktır. Birinci kısmı dikkate aldığımızda bunun geçersizliğinin nedeni ise, hâdis şeylerin teselsül edişinin, maddeye taalluku sebebiyle olmasının gerekmesidir. Dolayısıyla bu durumda maddenin kıdemi gerekli olur ve bundan ise cisimlerin kıdemi gerekli olur. Bunun nedeni ise sûret olmaksızın maddenin varlığının imkânsızlığının zaruretidir.

*Nakz*lara gelince, bunlara yönelik şöyle deriz: Biz, bunun tercih edici olmaksızın tercih olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü göksel maddenin, bu sûreti kabul edici olması sadece bu açıdan mümkündür ve böylece tercih, madde yönünden hasıl olmuş olur.

وأما في غير الحركات: فلأنَّ علّة ثباتها تجددُّ آحادِ صنفٍ من أصناف الحركات^١ الفلكيّة فإذا انقضى تجدد تلك الآحاد وانقطع ذلك الصنف انعدم علّة ثباته فينعدم ثباته.

[الكلام على وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة]

قال: (أما قولهم بـ"أنّه [قد] تقرّر في البداية أنّ الممكن كيف كان لا بدّ له من مرجّح سواء كان قادراً أو لم يكن" فضعيف) إلى آخره. قلنا: منع هذه المقدّمة مكابرة صرّفة يابّاه العقل.

وأما حديث الجائع: قلنا: لا نسلم أنّه ترجيح بلا مرجّح.

وأما قوله: (فلنفرض الاشتراك في جميع الأمور). قلنا: لا نسلم أنّ / [٧٢ظ] الاشتراك في جميع الأمور ممكن؛ وهذا لأنّ الاشتراك في جميع الأمور مع حصول الامتياز معلومُ البطلان بالضرورة.

قال: (وأما قدحهم في جوابنا الثاني: بـ"أنّه إمّا أن يعتبر في تعلّق الإرادة بإيقاع العالم في وقت معيّن ذلك الوقت أو لا يعتبر" فضعيف). قلنا: تعلّق الإرادة بإيقاع العالم في ذلك الوقت إمّا أن يكون حاصلًا في الأزّل أو لم يكن، فإن لم يكن حاصلًا لزم التسلسل، وإن كان حاصلًا لزم أزليّة العالم، وأياً ما كان يلزم القول بالقدم.

وأما على القسم الثاني: فظاهر، وأما على القسم الأوّل: فلأنّ تسلسل الحوادث لا بدّ وأن يكون بسبب التعلّق بالمادّة، فيلزم قدم المادّة، ويلزم منه قدم الأجسام ضرورة استحالة وجود المادّة بدون الصورة.^٢

وأما النقوض: قلنا: لا نسلم أنّه ترجيح بلا مرجّح؛ وهذا لأنّ المادّة الفلكيّة لا تكون^٣ قابلةً لتلك الصورة إلّا على هذا الوجه فحصل الترجيح من جانب المادّة.

١ م: الحركة.

٢ ص - وأما على القسم الثاني فظاهر وأما على القسم الأوّل فلأنّ تسلسل الحوادث لا بدّ وأن يكون بسبب التعلّق بالمادّة فيلزم قدم المادّة ويلزم منه قدم الأجسام ضرورة استحالة وجود المادّة بدون الصورة، صح هامش.

٣ م: لم يكن.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, bu gerekçenin doğruluğunu kabul etsek bile fakat, bu gerekçeyi ifade etmenizle beraber cisimlerin kıdemini ispat etmeniz sizin için mümkün olmaz. Çünkü bu, “Zorunlu varlık, başı olmayan hâdis irâdelerle dileyendir.” şeklinde denilmesi ihtimalinden dolaydır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu matlûbu sadece Zorunlu varlık’ın bütün yönlerden zorunlu olduğu açığa çıktıktan sonra ispat etmekteyiz. Dolayısıyla Zorunlu varlık’ın kendisine ait hâdis irâdeleri olmaz. İşte bundan dolayı zikretmiş olduğunuz şeyler burada gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Neden şöyle demek mümkün olmasın: Zorunlu varlık’ın zâtı, kendi zâtı için bir illettir. Bunun nedeni, akıl ve nefis gibi cismânî olmayan bir mevcudun varlığıdır ve dolayısıyla bu mevcûda ait olan tikel idrâkleri ve tikel irâdeleri bulunur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, daha önce her hâdisin, madde ve zaman tarafından öncelendiğini ifade etmiştik. Zaman ve maddeden önce olan soyut varlıkların (mücerredât), hâdis varlıklara mahal olması imkânsızdır. Dolayısıyla sizin zikretmiş olduğunuz ihtimal burada gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Âlem ve onun Allah’tan sudûru; Allah’ın âlemde tesiri ve buna bağlı olan bütün şeyler eğer bütün vakitlerde zâtı gereği mümkün değilse bir vakitte mümkün olamazlar.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden âlem her vakitte zâtı gereği mümkün olduğunda ezêlî etkinin (eser) de sudûrunun mümkün olduğunu söylediniz? Çünkü bir şey hakkın-da onun, her vakitte zâtı gereği mümkün olduğu ve zâtı gereği değil sadece başkası sebebiyle bir vakitte varlığının imkânsız olduğunun doğru olması mümkündür.

[İmkânın İlet Olmasının Mümkün Olmadığı Görüşüne Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Onlardan bazıları İlk Akıl olarak isimlendirdikleri şeyin varlığını kendisinden sonraki akıllar için illet kılmaktadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bunun varlığının diğerlerinin varlığına eşit olduğunu kabul etmiyoruz. Biz bunu kabul etsek bile, fakat biz, mâhiyet konusunda birbirine eşit olan iki şeyin, hükümlerde de birbirine eşit olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun olması sadece eğer bunlardan birisi için hasıl olan hükümler, mâhiyetin gereklerinden olsaydı söz konusu olurdu.

قال: (ولئن سلّمنا صحّة ذلك العذر؛ لكن لا يُمكنكم مع القول بذلك العذر إثبات قدم الأجسام؛ لاحتمال أن يقال: «واجب الوجود مريدٌ بإراداتٍ حادثةٍ لا إلى أوّل»). قلنا: نحن إنّما نُثبت هذه المطلوب بعد أن تبيّن أنّ الواجب لذاته واجبٌ من جميع جهاته، فلا يكون له إیرادات حادثة به،^١ فلا يرد ما ذكرتموه.

قال: (فلم لا يجوز أن يقال: إنّ ذات واجب الوجود علّة لذاته؛ لوجود [٧٣و] موجودٍ غير جسمانيّ كعقل أو نفس، وذلك الموجود له إدراكات جزئية وإیرادات جزئية) إلى آخره. قلنا: قد بيّنا أنّ كلّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بمادّةٍ وزمانٍ، فالمجرّدات التي تتقدّم على الزمان والمادّة استحالة أن يكون محلّاً للحوادث، فلا يرد ما ذكرتموه من الاحتمال.

قال: (العالمُ وصدوره عن الله تعالى وتأثيرُ الله تعالى فيه وجميع ما يتوقّف عليه هذه الأمور إن لم يكن ممكناً لذاته في كلّ وقتٍ لم يكن ممكناً في وقت). قلنا: لم قلتم بأنّه إذا كان ممكناً لذاته في كلّ وقت فقد صحّ صدورُ الأثر الأزليّ؟ فإنّ من الجائر أن يصدق على الشيء أنّه ممكّن لذاته في كلّ وقتٍ لم يتمنع وجوده في وقت، لا لذاته؛ بل لغيره.^٢

[الكلام على القول بأنّه لا يجوز أن يكون الإمكان علّة]

قال: (ومنهم من جعل وجود الشيء الذي يسمّونه بـ"العقل الأوّل" علّة لما بعده من العقول) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ وجوده يساوي وجود غيره، ولئن سلّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنّ المتساويين في الماهية متساويان في الأحكام، وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت الأحكام الحاصلة لإحدهما^٣ من مقتضيات الماهية،

١ م: تعين.

٢ م - به.

٣ ص - أنّ

٤ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٦٠.

٥ م: لم.

٦ وقارن: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ٢/٢٥٩-٢٦٣، ٢٧٨-٢٨٣؛ الإشارات والتبهيّات لابن سينا، ص ٢٦٣-٢٧٠؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٢٠٠-٢٠١؛ المباحث للرازي، ١/٦٤٥-٦٦٨؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٩٣-٢٩٧؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٤٠و.

٧ م: لأحدهما.

٨ ص - من.

Bunun *hususiyet*lerin gereklerinden olması gelince bu da söz konusu olmaz. Peki o halde siz neden bunun, *özel vücûd*un gereklerinden olmasının mümkün olmadığını söylediniz?

Râzî şöyle dedi: (**Onlardan bazıları da İlk Akl’ın imkânını, Felek-i Aksâ’nın varlığı için illet kılmıştır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, eğer İlk Akl’ın imkânı illet olsaydı bunun dışındakilerine ait imkânının da illet olacağını kabul etmiyoruz. Çünkü bunun, başkasının değil de sadece bu imkânın gereklerinden olması mümkündür.

Râzî’nin (**Bu durumda feleğin, kendisinin varlığı için illet olması gerekli olur.**) şeklindeki sözüne gelince biz şöyle diyoruz: Buna yönelik sorun daha önce geçmiş olan şeydir.

Râzî şöyle dedi: (**Çünkü imkân, ademî bir durumdur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Onların “İmkân, Felek-i Aksâ için illettir.” şeklindeki sözlerinden kasıt, İlk akl’ın akledilmesinin Felek-i Aksâ için illet kılınmasında hasıl olan imkân ile bunun akledilmesinde hasıl olan imkânın, hâricî değil sadece aklî bir varlıkla mevcut olduğudur. Dolayısıyla bunun, vücûdî bir şeye illet olmaktan çıkması gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: (**Birinin şöyle deme hakkı vardır: Bu sizin ilkenizle çalışmaktadır. Çünkü Ay’ın döngüleri, Satürn’ün döngülerinde daha çoktur ancak bununla birlikte bu, sizin ilk olarak buna yönelik sözünüzle çalışmamekteydi.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu delili çürüten itiraz, bu davaya karşı koyması söz konusu değildir. Çünkü biz, iki cismin birisinde bulunan kuvve, bir cismi sonsuz şekilde hareket ettirdiğinde ve diğeri ise bu başlangıçtan cismi hareket ettirdiğinde bu durumda eğer bunlardan birisi diğerini arttırmazsa kuvvenin parçasının hareket ettirilmesi, bu ikisinin hareket ettirilmesinin misli olur ki bu muhaldir. Eğer bu artarsa bu durumda sonsuz olan hakkında başlangıç tarafında değil de kendisinde fazlalık gerekli olmuş olur ki bu da muhaldir. Ayrıca Satürn’ün hareketleriyle birlikte Ay’ın hareketleri, tek bir ilkeden/kaynaktan değildir ve dolayısıyla burada delili çürüten itiraz gerekli olmaz. Yine bu hareketler, iradî hareketler olup soyut bir kuvveye dayanmaktadır ki bu da bize, delili çürüten bir itiraz olarak gerekli olmaz.

أمّا إذا كانت من مقتضيات الخصوصيّة فلا، فلم قلتُم^١ لا يجوز أن يكون ذلك من مقتضيات الوجود/[٧٣ظ] الخاص^٢؟

قال: (منهم من جعل إمكان عقلهم الأوّل علةً لوجود الفلك الأقصى، وهو باطلٌ) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أن إمكان العقل الأوّل^٣ لو كان علةً لكان إمكان غيره علةً؛ فإن من الجائز أن يكون ذلك من مقتضيات ذلك الإمكان دون غيره.

وأما قوله: (فيلزم أن يكون الفلك^٤ علةً لوجود نفسه). [قلنا]: فالإشكال عليه ما مرّ.

قال: (فإن^٥ الإمكان حالة عدميّة). قلنا: المراد من قولهم: «إنّ الإمكان علةً للفلك الأقصى» أنّ الإمكان الحاصل في جعل^٦ تعقل العقل الأوّل علةً لوجود الفلك الأقصى^٧، والإمكان الحاصلة في تعقله موجودٌ بوجودٍ عقليٍّ لا خارجيٍّ، فلا يلزم خروجه عن كونه علةً للأمر الوجودي.

قال: (ولسائل أن يقول: أنّ هذا ينتقض على أصلكم؛ فإنّ دورات القمر أكثر من دورات زحل مع أنّ ذلك لم ينتقض^٨ على قولكم^٩ «أولاً لها^{١٠}»). قلنا: هذا النقض غير متوجّه على هذا الدعوى؛ لأنّا ندّعي أنّ القوّة التي في أحد الجسمين إذا حرّكت جسمًا^{١١} إلى غير النهاية والأخرى حرّكت جسمًا^{١٢} من ذلك المبدأ، فإن لم يزد إحداهما^{١٣} على الأخرى كان تحريك جزء القوّة^{١٤} مثل تحريك كلّهما^{١٥}، وهو محال، وإن زادت لزم الزيادة على غير/[٧٤و] المتناهي لا في جانب المبدأ، وهو محال، وحركات القمر مع حركات زحل ليست من مبدأ واحدٍ فلا يرد نقضًا. وأيضًا فإنّ تلك الحركات حركات إراديّة مستندة^{١٦} إلى قوّة مجردة، فلا يرد علينا نقضًا.

١٠ ص: لم يقتضي أورد لها.

١١ م - على قولكم.

١٢ م: لم.

١٣ م: جسمها.

١٤ م: جسمها.

١٥ م: أحدهما.

١٦ ص: اتفق.

١٧ ص: كليها.

١٨ ص: مستند.

١ م - قلتُم.
٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٦١.

٣ ص - الأول.

٤ ص: وجب.

٥ م - الفلك.

٦ م: فلائ.

٧ ص - جعل.

٨ ص: الأعظم.

٩ ص: بأن.

Râzî şöyle dedi: **(Kuvvenin zâtı, var kılıcı illetin buna tesiri ve var kılıcı illetin, kuvvenin zâtına ait eserde tesiri, ya zâtî imkândan zâtî imkânsızlığa dönüşmeye ulaşır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden tesir, her vakitte mümkün olduğunda sonsuz hareketlerin, *cisimsel kuvveden* mümkün olduğunu söylediniz? Aksine onun eserde tesiri, her vakitte zâtı gereği mümkün olduğu doğru olmaktadır. Şu halde siz neden bundan, sonsuz olan hareketlerin sudûrunun mümkün olmasının gerekli olduğunu söylediniz? Çünkü tesirin her vakitte zâtı gereği mümkün olması ve imkânsız bir şartla birlikte sonsuz hareketlerin de imkânsız olması mümkündür.

Yerin hareketsiz olmasına gelince bu, gerekli olmaz. Çünkü biz, cisimsel kuvvenin kendisinden sonsuz hareketlerin sadır olmayacağını iddia etmekteyiz. Çünkü bunun geçersizliğine ilişkin burhân ortaya konulmuştur. Bu hareketsizliğin sonsuz olmasına gelince bir burhân bunun geçersizliğine delâlet etmemiştir ve dolayısıyla bunun ebedi olarak hasıl olmasında bir engel söz konusu değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Tasavvurunun kendisinin kendisinde ortaklığı meydana gelmesini engelleyici olması itibariyle bu muayyen şeyin tasavvur edilmesi, bu mananın tahakkuk etmesine bağlıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü bunun tasavvur edilmesi, tümel ilişkinlerle nitelenmiş olan mâhiyetinin tasavvurundan ibarettir. Bu ise onun dışta husûlüne bağlı değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Allah’ın eşyaya dair bilgisinin O’nun kendi zâtına zâit oluşu, bunun imkânına delâlet etmektedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun denildiği gibi olması sadece eğer O’nun eşyaya dair bilgisi O’nun zâtına hulûl eden sûretler olsaydı söz konusu olurdu. Peki siz neden böyle olduğunu söylediniz?

Râzî şöyle dedi: **(Bu ikisinden her birisi, eğer kurucu unsurların olması (takvîm) bakımından bağımsız değilse ve eğer bu, mahalle yerleşik olursa bu durumda bu şey, mahalle kâim olmuş olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bu bağlamda ifade edilecek şeyin zirvesi şöyle demektir: Eğer bu şey, mahalle kâim olmazsa bu ikisinden her birisi diğerinden müstağni olmuş olacaktır ve dolayısıyla bir terkip meydana gelmeyecektir.

قال: (ذات القوة وتأثير العلة الموجدة لها وتأثيرها في أثرها إما أن ينتهي إلى حيث ينقلب من الإمكان الذاتي إلى الإمتاع الذاتي) إلى آخره. قلنا: لم قلتُم بأنّ التأثير إذا كان ممكنًا في كلّ وقتٍ كانت الحركات التي لا نهاية [لها] ممكنة من القوة الجسمانية؟^١ بل يصدق أنّ تأثيره في الأثر ممكنٌ لذاته في كلّ وقتٍ، ولم قلتُم بأنّه^٢ يلزم من ذلك أن يكون صدور الحركات التي لا نهاية لها ممكنًا؟ فإنّ من الجائز أن يكون التأثير ممكنًا في كلّ وقتٍ لذاته وتكون الحركات التي لا نهاية لها ممتنعةً بشرط ممتنع. وأمّا سكون الأرض فلا يرد؛ لأنّا ندّعي أنّ القوة الجسمانية لا يصدر منها حركات إلى الغير النهاية؛ لانتظام البرهان على إبطاله، وأمّا السكون إلى غير النهاية فلم يدلّ على إبطاله برهان، فلا مانع من حصوله أبدًا.

قال: (لأنّ تصوّر ذلك المعين^٣ من حيث إنّهُ يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة فيه متوقّف على تحقّق^٤ [٧٤ظ] ذلك المعنى^٥) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ تصوّره عبارة عن تصوّر ماهيّة الموصوفة بالعوارض الكلّية، وذلك لا يتوقّف على حصوله في الخارج.

قال: (ويدلّ على جوازه أنّ علم الله تعالى بالأشياء زائدٌ على ذاته). قلنا: لا نسلم، وإنّما يكون كذلك إن لو كان علمه بالأشياء صورًا حالةً في ذاته، فلم قلتُم بأنّه كذلك؟ قال: (ولأنّ كلّ واحدة منهما إذا لم يكن مستقلةً بالتقويم، وكانت حالةً في المحلّ^٦ كانت متقومةً بالمحلّ) إلخ. قلنا: لا نسلم. غاية ما في الباب أن يقال: لو لم يكن متقومةً بالمحلّ كان كلّ واحدٍ منهما مستغنيًا عن الآخر، فلا يحصل التركيب.

١ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٦٤-٤٦٥.
٢ ص: بأنّ.
٣ ص: المعنى.
٤ ص: ممتنع.
٥ ص: تحقّق.
٦ م: المعين.
٧ ص: الخال.

Ayrıca biz bu hususta şunu da söylüyoruz: Biz, bu ikisinden her birisinin diğerinden müstağni olacağını kabul etmiyoruz. Çünkü madde, toplama muhtaçtır ve toplam da bu ikisinden her birisine gereksinim duymaktadır ve böylece madde, bu ikisinden her birisine gereksinim duyar. Dolayısıyla bu ikisinden her birisi, toplam için mukavvim olması vasıtasıyla, madde için mukavvim olmuş olur; fakat bunlardan her birisi, kurucu unsurların olmasını sağlama hususunda müstağni olmada yeterli değildir. Dolayısıyla oluşumunu sağlama hususunda müstağni olmama durumundan maddenin müstağni oluşu gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Bu, kendinde iki yokluktan birinin, diğerinden ayrışmasını gerektirmektedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü bir şeyin, illetinin yokluğundan dolayı yokluğunun zorunlu olması ve dışta iki yokluğun ayrışmamış olması mümkündür.

[İllet ve Malûliyetin Vücûdî İki Nitelik Olduğuna Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(İllet ve malûliyet vücûdî iki niteliktir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine illet ve malûl zihni itibarlardandır.

Râzî şöyle dedi: **(Bundaki neden ya illetinin yokluğu olur ki bu, muhaldir. Çünkü burada söylenecek şey, ilkindeki gibidir ve dolayısıyla te-selsül olmaz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, kesinlikle bunun, yokluğu illetinin yokluğu sebebiyle olmayan bir malûle ulaştığını kabul etmiyoruz.

Râzî’nin **(Nihayetinde mümkünlerin Zorunlu varlık’a dayandırılması.)** şeklindeki söz hakkında ise şöyle diyoruz: Bu kabul edilebilir; fakat siz neden bundan, malûlün yokluğunun, illetinin yokluğu sebebiyle olmamasının gerekli olduğunu söylediniz? Çünkü bizim “Malûlün yokluğu illetinin yokluğu nedeniyledir.” şeklindeki sözümüzden kasıt, tam illetinin ortadan kalmasıyla malûlün de kalktığıdır.

Tam illetin, bir mevcut müessir ile bir ademî şarttan bileşik olması ve toplamın ortadan kalkmasıyla birlikte malûlün de ortadan kalkması mümkündür. Burada toplamın ortadan kalkmasından, müessirin ortadan kalkması gerekli olmaz.

قلنا: لا نسلم بأنه يكون كل واحد منهما مستغنياً عن الآخر؛ وهذا لأن المادة محتاجة إلى المجموع، والمجموع محتاج إلى كل واحد منهما، فتكون المادة محتاجة إلى كل واحد منهما، فيكون كل واحد منهما متقوماً للمادة بواسطة كونه مقوماً للمجموع؛ لكن لا يكون مستقلاً بالتقويم، ولا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم أن تكون المادة مستغنية.

قال: (إن ذلك يستدعي امتياز أحد العدمين عن الآخر في نفسه) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ فإن^١ من الجائز أن الشيء يجب عدمه لعدم علته، ولا يكون العدمان متميزين / [٧٥و] في الخارج.^٢

[الكلام على أن العلية والمعلولية وصفان وجوديان]

قال: (العية والمعلولية وصفان وجوديان) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ بل العلة والمعلول من الاعتبار الذهنية.

قال: (فيكون^٣ السبب فيه إما عدم عله، وهو محال؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول، ولا يمكن التسلسل) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ أنه ينتهي لا محالة إلى معلول يكون عدمه لا لعدم عله.

قوله: (بأن استناد الممكنات بالآخرة إلى واجب الوجود) إلخ. قلنا: مسلم؛ ولكن لماذا يلزم من هذا أن لا يكون عدم المعلول لعدم عله؟ وهذا لأن المراد من قولنا: «إن عدم المعلول لعدم عله» أن المعلول يرتفع بارتفاع عله التامة.

ومن الجائز أن تكون العلة التامة مركبة من مؤثر موجود وشرط عديمي، ويكون ارتفاع المعلول بارتفاع المجموع، ولا يلزم من ارتفاع المجموع ارتفاع المؤثر؛

١ ص: إن.

٢ قارن: تنزيل الأفكار للاهري، ٤٠-٤١؛ مراد المقاصد للاهري، ١٥٧و.

٣ ص: يكون.

٤ م - لا نسلم.

٥ ص: بارتفاع.

Çünkü bu, toplamın ortadan kalkmasının, bu yokluğun ortadan kalkmasıyla olmasının imkânından dolayıdır. Dolayısıyla bu şeyden bunun; yokluğu, *illetinin yokluğu nedeniyle olmayan* bir malûlde son bulması gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Çünkü ademî kaydın, varlıkta müessirden bir parça olması söz konusu değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, ademî kaydın tam illetten bir parça olmasının mümkün olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü tam illet, bir şeyin bağlı olduğu şeylerin bütününden ibarettir. Dolayısıyla yokluğun, *vücûdî eserin/etkinin* bağlı olduğu şeylerin bütününe dâhil olması mümkündür.

Râzî şöyle dedi: **(Bu parçalardan her birisi birleştiğinde bu birleşme durumunda ya daha önce hasıl olmayan herhangi bir şey meydana gelecektir ya da meydana gelmeyecektir.)** Biz ise şöyle diyoruz: [i] Eğer siz, ‘zâit’ ile toplama zâit olan şeyi kastetmişseniz bu kabul edilebilir. Fakat biz, şunu söylüyoruz: Siz neden toplam üzerine bir zâit hasıl olmadığında malûlün hasıl olmamasının zorunlu olduğunu söylediniz? Peki neden malûlde müessir olan, toplamın kendisi olmasın? [ii] Eğer siz ‘zâit’ ile her birine zâit olan şeyi kastetmişseniz bu durumda biz şunu diyoruz: Peki neden zâit olan, bunlardan her biri için hasıl olmasın ki böylece bu zâit, toplamın kendisi olmuş olur? Dolayısıyla ilk parçanın hazır bulunması şartıyla birlikte bundaki müessir, son parçadaki *müessir illetin* kendisi olmuş olur.

Hareket Konusuna Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: **(Tedrîcî şekildeki hudûs, akledilir değildir. Çünkü bir şey değiştiğinde bu değişim, ya daha önce var olan şeyin husûlû için olur ya daha önce var olan şeyin yok olmasından dolayı olur.)** Râzî devamında ise şöyle dedi: **(Şu halde biz, bunda bir şeyi meydana geldiğini varsayalım bu meydana gelen şey, daha önce madûm iken sonra mevcut olmuş olabilir. Dolayısıyla bu şekilde olan her şeyin varlığı için bir başlangıç bulunmaktadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: [i] Eğer siz bununla, böyle olan her şeyin varlığının başlangıcı olan bir parçasının olması gerektiğini kastetmişseniz bu, doğru engellenmiştir. Çünkü oluş yoluyla mevcut olan,

لجواز أن يكون ارتفاعه بارتفاع ذلك العدم؛ وعلى هذا لا يلزم أن ينتهي إلى معلول^١ يكون عدمه لا^٢ لعدم علته.

قال: (لأن القيد العدمي لا يكون جزءاً من المؤثر في الوجود) إلخ. قلنا: لا نسلم بأن^٣ القيد العدمي لا يجوز أن يكون جزءاً من العلة التامة؛ فإن العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه الشيء، وجاز/[٧٥ظ] أن يكون العدم داخلاً في جملة ما يتوقف عليه الأثر الوجودي.

قال: (كل واحد من تلك الأجزاء إذا اجتمعت فإما أن يحصل لها عند الاجتماع أمر ما لم يكن حاصلًا قبل ذلك أو لا يحصل) إلخ. قلنا: إن أردتم بـ"الزائد" هو الذي يزيد على المجموع فهو مسلّم، فنقول: لم^٤ قلتم بأنه إذا لم يحصل زائد على المجموع وجب أن لا يحصل المعلوم؟^٥ ولم لا يجوز أن يكون المؤثر في المعلوم هو المجموع؟ وإن أردتم به الزائد على كل واحد منها^٦ فنقول: لم لا يجوز أن يحصل الزائد على كل واحد منها، وذلك الزائد يكون هو^٧ المجموع، ويكون المؤثر فيه هو العلة المؤثرة في الجزء الأخير بشرط حضور الجزء الأول^٨؟

الكلام على الحركة

قال: (الحدوث على سبيل التدريج غير معقول؛ لأن الشيء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحصول شيء ما كان أو لزوال شيء كان) إلى قوله: (ولنفرض أنه حدث فيه شيء فذلك الذي حدث قد^٩ كان معدوماً ثم صار موجوداً، وكل^{١٠} ما كان كذلك فوجوده ابتداءً) إلخ. قلنا: إن أردتم/[٧٦و] به «أن كل ما كان كذلك فلا بد وأن يكون له جزء هو ابتداء وجوده» ممنوع؛ فإن الموجود بالكون

٨ ص: منهما.
٩ ص م: منهما. | والمثبت من قبلنا.
١٠ ص: هذا.
١١ قارن: تنزيل الأفكار للاجري، ٤، ٥؛ مواصد المقاصد للاجري، ١٥٦.
١٢ م - قد، صح هامش.
١٣ م: ذلك.

١ م + لا.
٢ م - لا.
٣ ص: أن.
٤ ص - فهو مسلّم.
٥ م - فنقول.
٦ م - لم.
٧ انظر: الملخص للرازي، ص ٧٩.
٨

madûm iken sonra var olmuş olabilir ve bunun, varlığının başlangıcı olan bir parçası bulunmamaktadır, aksine bunun varlığı [tedrîcen değil], bir defa da hasıl olur. [ii] şayet siz bununla başka bir şeyi kastetmişseniz bunun açıklanması gerekir. Biz bunu kabul etsek bile, fakat siz neden bu başlangıç bütünü hasıl olursa toplamın, tederîcî şekilde hasıl olamayacağını söylediniz? Onların “Hareket, tederîcî şekilde olan hudûstür.” şeklindeki sözlerinden kastı, başlangıçtan sona zihinde sûreti hasıl olan hareketin, a’yânda tederîcî şekilde var olan bir şey olduğudur. Şu halde siz neden hazır olan hareketin, bilfiil bölündüğünde başlangıçtan sona doğru olan hareketin husûlünün tederîcî şekilde olmayacağını söylediniz?

Râzî şöyle dedi: (**Eğer hareket mevcut olsaydı ya bölünmeye elverişli olacaktı ya da bölünmeye elverişli olmayacaktı.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, harekette farz edilen parçaların karar kılmış olmadığını kabul etmiyoruz. Farz edilmesi düşünülebilen (mevhûm) parçalara gelince bunlar karar kılmış değildir. Eğer siz, ‘farz edilen parçalar’ ile hâricte var olan parçaları kastetmişseniz biz, buna yönelik şöyle deriz: Bu yoruma göre hareketten hâzır olan bölünmez olduğunda hareketin, bölünmeye elverişli olmayan ve peşi sıra olan parçalardan bileşik olacağını kabul etmiyoruz. Bunun için bir delil gerekmektedir. Hâsılı, mesafenin başlangıcından sonuna bitişik hareketin, a’yânda değil sadece zihinde varlığı bulunur. Hâzır olan hareketin varlığı ise şu andaki zamana mutâbıktır.

Râzî şöyle dedi: (**Bu, sadece eğer cisim için mesafenin sınırlarında bir şeyde tek anda bir husûl olduğunda tahakkuk eder.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu söz tartışmaya açıktır. Çünkü eğer bu, ifade edildiği gibi olsaydı dışta olan hareketin anda vaki olması gerekecekti. Bunun cevabı ise şöyledir: Bu bağlamda ‘el-ân’dan kasıt, şu andaki zamandır.

[Hareket İçin Gerekli Şeylere Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (**Biz, cisimlik hususunda cisimlerin eşit olduğunu kabul etmiyoruz.**) Biz ise şöyle diyoruz: Burada ‘cisimlik’ten kasıt, *bitişik cisimsel sûrettir*. Her ne kadar *türleştirici sûret*, maddeler yoluyla farklılaşsa da cisimlerin tamamının, bitişik sûret hususunda ortak oldukları zorunlu olarak bilinmektedir.

قد وُجد بعد أن كان معدومًا، وليس له جزءٌ هو ابتداء وجوده؛ بل وجوده^١ حاصلٌ دفعة. وإن أردتم به شيئًا آخر فلا بد من بيانه، ولئن سلّمنا ذلك؛ ولكن لم قلتم بأن ذلك الابتداء إذا كان حاصلًا بتمامه لا يكون المجموع حاصلًا على التدرّج؟ فإن المراد من قولهم: «إن الحركة هو الحدوث على التدرّج» أن الحركة التي تحصل صورتها في الذهن من المبدأ إلى المنتهى شيءٌ يوجد في الأعيان على سبيل التدرّج، فلم قلتم إن الحركة الحاضرة إذا كانت غير منقسمة بالفعل لم يكن حصول الحركة من المبدأ إلى المنتهى على سبيل التدرّج؟^٢

قال: (لو كانت الحركة موجودة فإما أن تكون قابلة للقسمة أبدًا أو لا تكون كذلك) إلى آخره. قلنا: لا نسلم بأن الأجزاء المفترضة في الحركة غير مستقرّة؛ بل الأجزاء الحاصلة بالفعل غير مستقرّة، أما الأجزاء الموهومة فلا، وإن أردتم بـ “الأجزاء المفترضة” هي الأجزاء التي توجد في الخارج فنقول: لا نسلم أن الحاضر من الحركة إذا لم يكن منقسمًا على هذا التفسير تكون الحركة مركّبة من أجزاء متتالية غير قابلة للقسمة، لا بدّ له من دليل، فالحاصل [٧٦ظ] أن الحركة المتّصلة من مبدأ المسافة إلى متنهاها لا وجود لها في الأعيان؛ بل في الأذهان، وأمّا الحركة الحاضرة فوجودها مطابقٌ للزمان الحاضر. قال: (وذلك إنما يتحقّق إذا لم يكن للجسم حصولٌ في شيءٍ من حدود المسافة إلّا أنا واحدًا). قلنا: هذا الكلام فيه نظر؛ لأنّه لو كان كذلك لكانت الحركة في الخارج واقعةً في الآن. والجواب عنه: أن المراد من “الآن” في هذا الموضع هو “الزمان الحاضر”.

[الكلام على الأمور التي لا بدّ للحركة منها]

قال: (إنّا لا نسلم استواء الأجسام في الجسميّة). قلنا: المراد من “الجسميّة” هو الصورة الجسميّة الاتّصاليّة، ومعلوم بالضرورة أن الأجسام كلّها متشاركة في الصورة الاتّصاليّة، وإن^٣ اختلفت بالموادّ؛ الصورة المنوّعة.

١ م - وجوده.
٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٤٨١-٤٨٣؛ وقارن: الشفاء (الطبيعيات) لابن سينا، ص ٨١-٩٢؛ التلويحات اللوحية للسهوردي، ص ١٢١.
انظر: المباحث للرازي، ١/٦٦٩-٦٧٦؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٢٩٩-٣٠٢؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٢٩٩؛ حكمة العين للكاتب، ص ١٩٣-١٩٥؛ مواصد المقاصد للأبهري، ١٦٦ظ-١٦٧؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٦٠ظ-٦١و.
٣ ص: إن.
٤ ص: المادة.

Râzî şöyle dedi: **(Siz neden cisimlik hususundaki eşitlikten, bütün niteliklerde eşitliğin gerekli olduğunu söylediniz?)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bunu iddia etmiyoruz. Aksine biz şunu diyoruz: Başka bir şarta bağlı olmaksızın eğer hareket ettiren cisimlik olsaydı bu durumda her cismin hareket eden olması gerekecekti. Bunun nedeni eserin, tam illetten geri kalmasının imkânsız olmasıdır.

Râzî şöyle dedi: **(Bunun geçersizliğine delâlet eden şey, nitelik değiştiğinde bu, ya değişimle birlikte kalmaya devam eder veya değişimle kalmaya devam etmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden başka bir nitelik var olduğunda bunun hudûsünün anlık olduğunu söylediniz? Biz bunu kabul etsek bile fakat siz neden iki ân arasında bir zaman olduğunda değişimin sürekli olmayacağını söylediniz? Çünkü değişimin cisme ilişmesi, sadece birbirine zıt olan iki nitelik arasında hasıl olan niteliklerin farklılığı sebebiyle olur. Sizin zikretmiş olduğunuz şey ise bu değişimin sürekliliğinin yokluğunu gerektirmemektedir.

Râzî şöyle dedi: **(Bu konuda itimat edilen, cisimlerin cihet hususunda birbirine eşit oldukları ve bu sıfat hususunda ise birbirinden farklı olduklarıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Neden bu niteliklerin, cisimlik için mahal olan şey sebebiyle hasıl olması neden mümkün olmasın? Râzî’nin, bunun geçersizliği hakkında zikretmiş olduğu delile gelince bu delile yönelik sorun daha önce geçmişti.

[Hareketin Diğer Kategorilerde Meydana Gelmediği Görüşüne Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Bil ki birinci vechin delâleti iyidir; fakat bu, hudûsün, mutlak olarak tederîcen olmasına engel teşkil edicidir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü bu sûret ortada kalmadığında bunun kendisiyle başka bir sûretin hasıl olması gerektiği bu delilin öncüllerinin toplamındandır. Aksi takdirde madde, mukavvim sûretten ayrı kalmış olur ki bu muhaldir. Dolayısıyla bu öncül, nitelikler hususunda geçerli değildir. Çünkü cismin arazlardan olan nitelikten ayrı/boş kalması imkânsız değildir. Böylelikle delâlet, hudûsün, mutlak olarak *tederîcen* olmasına engel teşkil edici olmamış olur.

قال: (ولم قلتُم بأنه يلزم من الاستواء في الجسمية الاستواء في جميع الصفات؟) قلنا: نحن لا ندعي ذلك؛ بل نقول: لو كان المحرك هو الجسمية من غير توقُّفه على شرطٍ آخر^١ لزم أن يكون كل جسم متحركاً؛ لاستحالة تخلف الأثر عن العلة التامة.

قال: (والذي يدل على فسادِه أن الكيفية إذا تغيّرت فهي إما أن لا تبقى مع التغيّر أو تبقى) إلى آخره. قلنا: لم قلتُم بأنه إذا حدث كيفة أخرى كان حدوثها آنيّاً؟^٢ ولئن سلّمنا ذلك؛ ولكن لم قلتُم بأنه إذا [٧٧و] كان بين الآئين زماناً لا يكون التغيّر مستمرّاً؟^٣ وهذا لأنّ التغيّر إنّما يعرض للجسم؛ بسبب اختلاف الكيفيات التي تحصلُ فيما بين^٤ كيفيتين متضادتين، وما ذكرتموه لا يقتضي عدم استمرار هذا التغيّر.

قال: (بل المعتمد أن الأجسام متساوية في الجهة^٥ ومختلفة في هذه الصفة) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن تكون تلك الكيفيات حاصلة بسبب ما هو محل للجسمية؟ وأما الحجة التي ذكرها^٦ في إبطال ذلك فقد سبق الإشكال عليها.

[الكلام على القول بأن الحركة لا تقع في سائر المقولات]

قال: (واعلم أن الوجه الأول دلالة جيدة؛ لكنّها مانعة من الحدوث على التدرّج مطلقاً). قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ من جملة مقدّمات هذه الحجة أنّه إن لم تبقى تلك الصورة فلا بدّ وأن تحصل بنفسها صورة أخرى، وإلاّ ل بقيت المادة خالية عن الصورة المقومة، وهو محال، وهذه المقدمة لا يتأتّى في الكيفيات، فإنّه لا يستحيل خلوّ الجسم عن الكيفية التي هي من العوارض، فلا تكون الدلالة مانعة من الحدوث على التدرّج مطلقاً.^٨

١ - آخر
٢ - انظر: الملخص للرازي، ص ٤٩٧.
٣ - انظر: الملخص للرازي، ص ٤٩٧.
٤ - م: الجسم
٥ - ص: فيها من.
٦ - م: الجسمية.
٧ - ص: ذكره.
٨ - قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٣٠٧؛ منتهى الأفكار للأفريقي، ص ٣٠٠؛ حكمة العين للكاتب، ص ١٩٧.

Râzî şöyle dedi: (**Sûrat ve yavaşlık yoluyla olan farklılık, mâhiyette farklılığı gerektirmez.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifade Râzî’nin, ağılık ve hafiflik bahsinde “Biz hareket bahsinde gerçekte sûrat ve yavaşlık arasındaki farklılığın mâhiyette farklılık olduğunu ispat edeceğiz.” şeklinde vadettiği şeye göredir; fakat burada, oradakinin tersine karar kılmıştır.

Râzî şöyle dedi: (**Eğer bunun durması, iki hareket arasında olmak zorunda olsadı; bu durumda bunun geri dönmesi sürekli veya çoğunluklu şekilde gerekli olmazdı.**) Biz ise şöyle diyoruz: Neden bu sınırdaki cismin husûlü şartıyla birlikte engelin, tabiatla yok olması mümkün olmasın? Bütün bunları aşıttıktan sonra, biz engeli kaldıranın, zorunlu olmadığına onun bununla husûlünün ne sürekli ne de çoğunluklu olacağını kabul etmiyoruz. Peki bunun zorunlu olması neden mümkün olmasın? Böylece bunun zorunlu olması, cismin bu sınırdaki husûlü şartıyla olur. Bu durumda ise cismin sürekli geri dönüşü zorunlu olur.

Râzî şöyle dedi: (**Aynı şekilde her sükûn, bölünmüş zamanda olur ve yine bu zamanın yarısında vaki olan şey de sükûn olmuş olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden bundan daha kısa sürede ulaşma gerçekleştiğinde bu zamanda vaki olan sükûna ait husûlün zorunlu olmadığını söylediniz? Çünkü bundan daha kısa sürede ulaşmanın olması mümkündür ve böylelikle bu ölçü/miktar, illetinin zorunluluğundan dolayı husûlü zorunlu olmuş olur.

Râzî şöyle dedi: (**Birincisi: Çünkü bu verme, ihtiyârîdir ve dolayısıyla bunun veren için bilinir olması gerekir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu vermenin ihtiyârî olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine ihtiyârî olan şey, hareket ettirmedir. Bu verme ise zorunlulukla olur, yoksa tercihle olmaz. İşte bundan dolayı bunun veren için, bilinir olması zorunlu değildir.

Râzî şöyle dedi: (**İkincisi: Çünkü bu kuvve, bilfiil hareketsiz olduğunda bunun devamlılığı zorunlu olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Neden, bu sınırdaki cismin husûlü şartıyla birlikte [engeli] ortadan kaldıran tabiatın kendisi olması mümkün olmasın?

قال: (في أن الاختلاف بالسرعة والبطء لا يقتضي الاختلاف في الماهية) إلى آخره. قلنا: هذا الكلام لما وعده^١ في باب الثقل والخفة؛ لأنه قال: «إنا سُنِّبْتُ في باب الحركة [٧٧ظ] أن التفاوت بين السرعة والبطء في الحقيقة تفاوت في الماهية»^٢ وقد قرّر هاهنا بخلافه.

قال: ^٣ (لو وجب وقوفه بين حركتيه لما كان رجوعه دائماً ولا أكثرياً^٤) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن ينعدم العائق بالطبيعة بشرط حصول الجسم في ذلك الحد؟ وبعد التجاوز عن هذا لا نسلم أن المُعْدَمَ للعائق إن لم يكن واجباً لم يكن حصوله معه دائماً ولا أكثرياً، ولم لا يجوز أن لا يكون واجباً، ويكون واجباً بشرط حصول الجسم في ذلك الحد، فيلزم منه رجوع الجسم دائماً.

قال: (وأيضاً فكل سكون فهو في زمان منقسم، والذي يقع في نصف ذلك الزمان أيضاً سكون) إلى آخره. قلنا: لم قلتُم بأنه إذا كان في أقل منه^٥ بلاغ لا يكون السكون الواقع في ذلك الزمان واجب الحصول^٦؟ لجواز أن يكون في أقل منه بلاغ^٧، ويكون ذلك القدر واجب الحصول لوجوب علته.

قال: (أما أولاً: فلأن تلك الإفادة اختيارية فلا بد وأن تكون معلومة للمفيد). قلنا: لا نسلم أن تكون^٨ تلك الإفادة اختيارية؛ بل الاختياري هو التحريك، وأما تلك الإفادة فهو بالإيجاب، لا بالاختيار؛ فلا يجب أن تكون معلومة^٩ [٧٨و] للمفيد.

قال: (وأما ثانياً: فلأن تلك القوة حين ما يصير مسكنة بالفعل وجب استمرارها) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن يكون المُعْدَم^{١٠} هو الطبيعة بشرط حصول الجسم في ذلك الحد.

١ - قلنا هذا الكلام لما وعده.

٢ - انظر: الملخص للرازي، ص ٣٢٥.

٣ - قلنا.

٤ - أو أكثرياً.

٥ - ص: المقدم.

٦ - ص - فهو.

٧ - ص: من.

٨ - انظر: الملخص للرازي، ص ٥١٧.

٩ - م - لا يكون السكون الواقع في ذلك الزمان واجب الحصول؛ لجواز أن يكون في أقل منه بلاغ.

١٠ - م - تكون

١١ - ص - تلك

١٢ - ص: المقدم.

Râzî şöyle dedi: **(Bu delil, nicelik ve nitelikte hareket konusunda geçerli olmaz. Çünkü hareketin, meyle ihtiyacı söz konusu değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifade, insafı değildir. Çünkü eş-Şeyh, yukarıya doğru zorlayıcı hareket ile tabîi olarak aşağıya doğru olan hareket arasında cismin sükûnun vaki olduğu bir zaman dilimi bulunmadığını iddia etmektedir. Ayrıca nitelik ve nitelikteki hareket, aşağı ve yukarı yönlü olan mekânsal hareketlerden değildir. Dolayısıyla bu, kendisine yönelmiş olmaz.

Râzî’nin **(Biz, iki meylin birleşmesinin imkânsızlığını kabul etmiyoruz.)** şeklindeki sözüne gelince biz, bu hususta şöyle diyoruz: Çünkü ulaşmanın meyli ile ulaşmamanın meylinin, tek bir ânda vuku bulması imkânsızdır. Râzî’nin, ağırlık ile hafiflik bahislerinde zikretmiş olduğu şey, bunun imkânına delâlet etmez. Çünkü Râzî ağırlık ile hafiflik bahislerinde biri kasrî diğeri tabîi olan iki meylin tek bir cihette birleşebileceğini mümkün görmüştür. Ancak burada ifade edilen şey ise orada zikredilen şeyin türünden değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer tek bir cisim, iki cihete -ki bu iki cihet ister kasrî ister tabîi olsun fark etmez- yönelmiş olursa bir cihete yönelmek, bu cihette husûlü gerektirir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, tek bir cismin bir defada iki cihette husûlünün gerekli olacağını kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması tıpkı karıncanın değirmen taşındaki hareketi gibi sadece eğer iki yönelimden birisi, diğer yönelimin gerektirdiği cihetteki husûlüne mani olmadığına söz konusu olur. Peki şu halde siz neden bunun, mani olmadığını söylediniz?

Zaman Konusuna Yönelik Eleştiriler

[Zamanın Varlığına Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Eğer zaman mevcut olsaydı ya karar kılmış olacaktı ya da yok olmuş olacaktı.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, zamanın parçalarının olmasının gerekeceğini kabul etmiyoruz. Çünkü farz edilen parçalar, bunlardan her birisi hakkında onun, şimdi meydana gelmiş olduğu hakkında doğru olmaktadır; yoksa bu, *şimdinin* (el-ân) bunlar için zarf olduğu anlamında değildir. Dahası bu, bunlar meydana geldiğinde onların da hazır olduğu anlamındadır. Bu ise bunlar için başka bir zamanı gerektirmez ve dolayısıyla teselsül gerekli olmaz.

قال: (فهذه الحجة لا يتمشى في الحركة في الكم والكيف؛ لأنه لا حاجة بها إلى الميل). قلنا: هذا الكلام بعيد عن الإنصاف؛ لأن الشيخ يدعي أنه لا بد وأن يكون بين الحركة الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية زماناً يقع فيه سكون الجسم،^١ فالحركة في الكم والكيف ليست من الحركات الأينية الصاعدة والهابطة، فلا يكون متوجّهاً عليه. وأما قوله: (لا نسلم امتناع اجتماع الميلين) إلى آخره. قلنا: لأن ميل الوصول وميل اللاوصول استحالة وقوعهما في آنٍ واحدٍ، وما ذكره في مباحث الثقل والخفة لا يدلّ على جوازه؛ لأنه جوز^٢ هناك اجتماع الميلين إلى جهة واحدة أحدهما طبيعي والآخر قسريّ، وهذا ليس من ذلك القبيل.

قال: (التوجه إلى جهة يقتضي الحصول فيها فلو توجه الجسم الواحد إلى جهتين سواء كان التوجهان^٣ طبيعيين أو قسريين) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنه يلزم حصول الجسم الواحد/[٧٨ظ] دفعةً في جهتين، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن أحد التوجهين مانعاً من حصوله في الجهة التي يقتضيها التوجه الآخر كما في حركة النملة على الرحي، فلم قلتم أنه ليس بمانع؟

الكلام على الزمان

[الكلام على وجود الزمان]

قال: (لو كان الزمان موجوداً لكان إما أن يكون مستقراً أو منقضيّاً) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنه يلزم أن يكون للزمان أجزاء؛^٤ وهذا لأن الأجزاء المفترضة يصدق على كلّ واحد منها أنه حدث الآن، لا على معنى أن الآن ظرفٌ لها؛ بل على أنها حدثت وهي حاضرة، وذلك لا يقتضي أن يكون لها زمان آخر، فلا يلزم التسلسل.

١ انظر: الشفاء لابن سينا، ١٢٥/٢.

٢ م: جواز.

٣ ص: التوجهات. | والمثبت من المطبوع.

٤ قارن: التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١١٢-١١٣؛ كشف الحقائق للأجري، ص ٤٠١.

٥ م: للزمان زمان آخر.

Râzî şöyle dedi: **(İki değişenin beraberliği zamandır denilmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifade edilen, öncüllerden hiçbir şeye yönelik olmaz. Ayrıca onun ileri sürdüğü eleştiri, tevcih edilmeksizin tabiatı rahatsız edicidir. Şöyle demek mümkündür: Biz, bu ifadeyi men‘ için dayanak kılarak şöyle diyoruz: Siz neden öncelik ile sonralığın zaman sebebiyle olduğunu söylediniz? Çünkü bize göre zaman, bir *özel izâfet* olup iki değişen şeyin beraberliğidir. Ayrıca burada beraberliğin izâfeti, öncelik ile sonralığın izâfetini gerektirmez ve dolayısıyla öncelik ile sonralık zaman sebebiyle olmuş olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(İkincisi: Çünkü bu parçaların ya bir husûlü vardır ya da yoktur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Eğer siz, ‘inkisâm’ ile bilkuvve bölünmeyi kastetmişseniz biz, bunda varsayılan parçalar bölündüğünde bunlardan bazısının bazısından önce olacağını kabul etmiyoruz. Eğer siz, ‘bölünme’ ile fiilî bölünmeyi kastetmişseniz şu halde siz neden fiilî bölünme bu parçalara ilişmediğinde bundan, ânların birbiri ardınca olmasının gerekeceğini söylediniz? Aksine bundan; zamanın, başka bir şey değil sadece *tek bitişik* olması gerekecektir.

Râzî şöyle dedi: **(Bunun sübûtunun kesinliği, ancak zamanın varlığının kesinliğinden sonra mümkündür.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü bu şeyler, zamanın vücûdî bir şey olmasına dayanan durumlardan değildir. Aksine ister vücûdî ister ademî olsun bunlar, kendilerine ait bir zamana bağlıdır. Bu, zorunlu olarak bilinmektedir. Nitekim o, bu faslın başında bir vaktin olduğunu ve bunun geçmiş ve gelecek şeklinde olduğunu kabul etmişti. Dolayısıyla zikredilen delil, zamanın artma ve eksilmeye elverişli olduğuna işaret etmektedir ki yoluktan hiçbir şey, bu şekilde değildir. Şu halde zaman, mevcut bir şey olup, artma ve eksilmeye elverişlidir.

Râzî şöyle dedi: **(Zaman, [zâtı] karar kılıcı şeylerden değildir; aksine zaman, tükenen şeylerdendir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden zaman, tükenen şeylerden olduğunda artma ve eksilmeye elverişli olmayacağını söylediniz? Çünkü hâzır olan zamanın varlığı dışta mevcuttur. Dolayısıyla zaman hakkında onun artma ve eksilmeye elverişli olduğu doğru olmaktadır.

قال: (لا يقال مَعِيَّة المتغيّرين هي الزمان) إلى آخره. قلنا: هذا لا يرد على شيء من المقدمات، فإيراده بغير توجيه منقّر للطبع، ويمكن أن يقال: إنّا نجعل هذا الكلام مستنداً للمنع بأن نقول: لم قلمم بأن القبليّة والبعدية بسبب الزمان؟^١ فإنّ عندنا الزمان إضافة خاصّة،^٢ وهو^٣ مَعِيَّة المتغيّرين، وإضافة المعية لا يقتضي إضافة القبليّة والبعدية، فلا تكون القبليّة والبعدية بسبب الزمان.^٤

قال: (وأما ثانيًا: فلأنّ تلك الأجزاء إمّا أن يكون لها حصول أو لا يكون) إلى آخره. قلنا: / [٧٩و] إن أردتم بـ"الانقسام" الانقسام بالقوّة فلا نسلم أنّ الأجزاء المفترضة فيها لو كانت منقسمة كان بعضها قبل البعض، وإن أردتم بالانقسام الانقسام الفعلي،^٥ فلم قلمم إنّ الانقسام الفعلي^٦ إذا لم يكن عارضاً لها يلزم من ذلك تتالي الآت؟^٧ بل يلزم منه كون الزمان متصلاً واحداً لا غير.

قال: (وكلّ ذلك ممّا لا يمكن الجزم بثبوته إلّا بعد الجزم بوجود الزمان). قلنا: لا نسلم؛ هذا لأنّ هذه الأمور ممّا لا يتوقّف على كون الزمان أمراً وجودياً؛ بل يتوقّف على أنّ لها^٨ زماناً سواء^٩ كان وجودياً أو عدمياً، وذلك معلوم بالضرورة على ما سلّمه في أوّل الفصل أنّ وقتاً وماضيّاً ومستقبلاً، والحقّة المذكورة دلّت على أنّه قابل للزيادة والنقصان، ولا شيء من العدم^{١٠} كذلك، فالزمان أمرٌ موجودٌ قابلٌ للزيادة والنقصان.

قال: (الزمان [ليس من الأمور القارّة؛ بل] من الأمور المنقضية^{١١}) إلخ. قلنا: لم قلمم بأنّه إذا كان من الأمور المنقضية لا يكون قابلاً للزيادة والنقصان؟^{١٢} وهذا لأنّ الزمان الحاضر موجود في الخارج فيصدق عليه أنّه قابلٌ للزيادة والنقصان.^{١٣}

١	انظر: الملخص للرازي، ص ٥٣٠.	٧	م: الفعل.
٢	م: بخصوصه.	٨	انظر: الملخص للرازي، ص ٥٣١.
٣	م: وهي.	٩	م - لها.
٤	قارن: الشفاء (الطبيعيات) لابن سينا، ص ١٤٨-١٥٤؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ٤٢١؛ المباحث للرازي، ٧٥٥/١-٧٦٠؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٤١١؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٤١٢؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٦٣و.	١٠	م - سواء.
٥	م: للانقسام.	١١	ص: العدد.
٦	م: الفعل.	١٢	ص: المقتضية.
		١٣	انظر: الملخص للرازي، ص ٥٣٣.
		١٤	م - للزيادة والنقصان.

Râzî şöyle dedi: **(Buna zamanın kendisiyle karşı konulur. Çünkü her zamanın başlangıcı ile sonucu arasında bu miktarın benzerinin gireceği bir imkân bulunmaktadır)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü her zamanın başlangıcı ile sonu arasındaki imkân, zamanın kendisidir.

Râzî şöyle dedi: **(Öncelik ile sonralık iki izâfettir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu itiraz, yalnızca onun zikretmiş olduğu ibareyle delile yönelik olur, yoksa hükemânın ibaresiyle mümkün olmaz. Nitekim hükemâ şöyle demiştir: Babanın evlattan önce olduğu sabit olduğunda bundaki öncelik, artma ve eksilmeyi kabul eder. Çünkü herhangi bir ‘önce’ daha yakın olabildiği gibi daha uzak da olabilir. Ayrıca bunun varlığı, istikrar şeklinde devam etmez, aksine yok oluş ve yenileniş şeklinde devam eder ki zaten ‘zaman’dan kasıt da budur. Dolayısıyla buna göre *öncelik*, nispetler ile izâfetler türünden olmaz aksine sadece mümkünler türünden olur. İşte bundan dolayı sizin zikretmiş olduğunuz sorun gündeme gelmez.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, sizin zikretmiş olduğunuz şeyin zamanın ispatını gerektirdiğini kabul etsek bile fakat bu, zaman için başka bir zamanın da ispatını gerektirmektedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edileni kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer zamanın parçalarından bazısının diğerine önceliği, zâtına zâit olsaydı söz konusu olurdu. Şu halde siz neden bunun zâit olduğunu söylediniz? Bunun için bir delil gerekmektedir.

Râzî şöyle dedi: **(Zaman mevcut olup her ne zaman madûm olduğu farz edilse bu durumda muhal gerekli olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz mevcut olan her şeyin her ne zaman yokluğu varsayılsa yokluğunun, varlığından sonra olacağını kabul etmiyoruz. Peki neden bunun yokluğunun, varlığından önce farz edilmesi mümkün olmasın?

Sen şöyle diyebilirsin: Mevcut olan her şeyin her ne zaman varlığından sonra yokluğu farz edilse bu durumda varlığından sonra yokluğunun olmaması gerekli olmaktadır. Dolayısıyla zaman muhaldir ve bunun varlığından sonra yokluğunun farz edilmesinden muhal gerekli olur.

ثم^١ قال: (إنه معارض بنفس الزمان؛ فإن بين ابتداء كل زمان وانتهائه إمكاناً^٢ يتسع لمثل ذلك المقدار) إلخ. قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن الإمكان الذي بين ابتداء/[٧٩ظ] كل زمان وانتهائه هو نفس الزمان.

قال: (القبليّة والبعدية إضافتان) إلخ. قلنا: هذا الاعتراض إنما يرد على الحجّة بالعبرة التي ذكرها، وليست هي عبارة الحكماء، فإنهم قالوا: «إذا ثبت أن الأب قبل الابن، وهذه القبليّة تقبل الزيادة والنقصان؛ لأنّ قبلاً قد يكون^٣ أقرب وقد يكون أبعد، وليس وجودها على سبيل الاستقرار؛ بل على سبيل الانقضاء والتجدد، وهو المراد من الزمان»؛ فعلى هذا لا تكون القبليّة من قبيل النسب والإضافات؛ بل من قبيل الممكنات، فلا يتوجّه ما ذكرتموه من الإشكال.

قال: (ولئن سلمنا أنّ ما ذكرتموه يقتضي إثبات الزمان؛ لكنّه يقتضي إثبات زمان آخر للزمان) إلى آخره. قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان قبليّة^٤ بعض أجزاء الزمان على البعض زائداً على ذاته، فلم قلتم بأنّه زائد؟^٥ لا بدّ له من دليل.

قال: (الزمان موجود متى فرض معدوماً لزم منه المحال) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ كل ما كان موجوداً فمتى فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده، ولم لا يجوز أن يكون فرض عدمه قبل وجوده؟^٦

فلئن قلت: بأنّ كل ما كان موجوداً فمتى فرض عدمه بعد وجوده يلزم أن لا^٧ يكون عدمه بعد وجوده، فالزمان محال، فيلزم^٨ من فرض عدمه بعد/[٨٠و] وجوده محال.

١ - ثم.

٢ ص م: إمكان. | والمثبت من المطبوع. انظر: الملخص للرازي، ص ٥٣٠.

٣ م: كون.

٤ ص م - أن. | والمثبت من المطبوع. انظر: الملخص للرازي، ص ٥٣٢.

٥ م: لما.

٦ م: «المحال».

٧ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٣٤.

٨ قارن: الشفاء (الطبيعيات) لابن سينا، ص ١٥٥-١٥٨؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٢٦؛ الملخص للرازي، ص ٥٣٦-٥٣٧؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٤١٣؛ حكمة العين للكاتب، ص ٢٠١٧؛ مرادص المقاصد للأبهري، ١٩٢ ظ - ١٩٣ و.

٩ ص - لا.

١٠ ص: يلزم.

Biz buna yönelik şöyle deriz: Bu durum; bu şeyin, varlığından sonra yokluğunun muhal olmasını gerektirmektedir. Fakat bundan, bunun Zorunlu varlık (Vâcibü’l-vücûd) olması gerekli olmaz, aksine bunun varlığının sürekli (Dâimü’l-vücûd) olması gerekli olur. Dolayısıyla bunun varlığının sürekli olmasından, zâtı gereği Zorunlu varlık olması gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Şayet zaman yok olucu nitelikte bir şey olsaydı bu, bundan bir şey yok olduğu ve yine bundan bir şeyin var olduğu anlamına gelirdi.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden yok olmasının zorunluluğuyla birlikte eğer bu yok olursa bu şeyin, zâtî imkândan zâtî imkânsızlığa dönüşmesinin gerekli olacağını söylediniz? Çünkü zâtı gereği mümkün, bunun varlığı iken mümteni ise bunun bekasıdır. Böylelikle varlığı, zâtı gereği mümkün olurken bekası da mümteni olmuş olur. Dolayısıyla bu durum; şeyin, zâtî imkândan zâtî imkânsızlığa dönüşmesinin gerektirmez.

Râzî şöyle dedi: **(İki hareket beraber var olabilirken iki zaman beraber var olamaz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifade, matlûbu türetmez. Çünkü bundan; zamanın, hareketin kendisi olmaması gerekli olmaktadır. Dolayısıyla bundan, zamanın, *muaddil-i nehârda* hareketten farklı olması gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Biz farklılık ve eşitliği kabul eden her şeyin nicelik olduğunu kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz mutlak şekilde bunu iddia etmiyoruz. Aksine biz, zamanın zâtı gereği eşitlik ve farklılığı kabul ettiğini ifade ediyoruz. Çünkü kendisinde süratli hareketin vaki olduğu şey, kendisinde yavaş hareketin vaki olduğu şeyden daha azdır. Dolayısıyla ortada, zâtı gereği fazlalık ve noksanlığı kabul eden bir şey bulunmaktadır ki işte ‘zaman’dan kasıt budur.

Râzî şöyle dedi: **(Bununla ya ‘katetme’ anlamında hareket kastedilmiş ki bu, [vehimde] mesafenin başından sonuna uzanımlı olan şeydir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, ikinci anlamdaki hareketin ânda vaki olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bu sadece hâzır olan zamanda vaki olur. Çünkü bu yerde ‘el-ân’dan kasıt, hâzır olan vakittir.

قلنا: هذا يقتضي أن يكون عدمه بعد وجوده محالاً؛ ولكن لا يلزم من هذا أن يكون واجب الوجود لذاته؛ بل يلزم أن يكون دائم الوجود، ولا يلزم من دوام وجوده أن يكون واجباً لذاته.

قال: (لو كان الزمان [أمرًا] منقضيًا لكان معناه: أنه^١ يعدم منه شيء ويوجد منه^٢ شيء) إلى آخره. قلنا: لم قلت بأن لو فني مع وجوب أن يفنى لزم أن ينتقل الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي؟^٣ وهذا لأن الممكن لذاته هو وجوده، والممتنع بقاؤه، فيكون وجوده ممكنًا لذاته وبقاؤه ممتنعًا؛ وذلك لا يقتضي انقلاب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي.

قال: (قد توجد حركتان معًا، ولا يوجد زمانان معًا) إلخ. قلنا: هذا لا ينتج المطلوب؛ لأنه يلزم منه أن لا يكون الزمان نفس الحركة؛ ولا يلزم من هذا أن يكون الزمان مغايرًا للحركة؛ معدّل النهار.

قال: (لا نسلم أن كل ما يقبل المساواة والمفاوتة كان كمًّا) إلخ. قلنا: نحن لا ندعي ذلك مطلقًا؛ بل نقول: الزمان يقبل المساواة والمفاوتة لذاته؛ لأن الذي يقع فيه الحركة السريعة أقل من الذي يقع فيه الحركة البطيئة، فكان هناك شيء يقبل الزيادة والنقصان لذاته، وهو المراد من "الزمان" / [٨٠ظ].

قال: (إمّا أن تعني به الحركة بمعنى القطع وهو الأمر الممتد [في الوهم] من أول المسافة إلى انتهائه) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أن الحركة بالمعنى الثاني واقعة في الآن؛ بل واقعة في الزمان الحاضر؛ لأن المراد من "الآن" في هذا الموضع هو الوقت الحاضر.

١ م: أن.
٢ ص - منه.
٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٣٦.
٤ م: لحركة.
٥ ص: هو.

Râzî şöyle dedi: **(Bu, nâtık nefislerle geçersiz kılınmıştır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz; zamanın, hareketin miktarı olduğunu iddia ediyoruz. Hareket ise konuda mevcutken bu hareketin miktarı ise konuda mevcuttur ve dolayısıyla bu araz olmuş olmaktadır. Bu durumda buna göre nâtık nefisler ileri sürülemez.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer zaman, harekete ait miktar olsaydı bu durumda biz, her ne zaman hareketin yokluğunu farz ettiğimizde bizim bununla birlikte zamanın varlığını farz etmemizin çok zor olması gerekir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden bütün hareketlerin yokluğunun farz edilmesinden sonra bu yokluğun varlıktan sonra olduğunu zorunlu olarak bildiğimizi söylediniz? Peki şu halde varlık olmaksızın hareketlerin yokluğunun farz edilmesi neden mümkün olmasın?

Râzî şöyle dedi: **(Bu durumda zaman ya hareket olması itibariyle hareket için miktar olacaktır veya özel hareket olması itibariyle harekete miktar olacaktır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Peki neden bunun, özel hareket için miktar olması mümkün olmasın? Böylelikle her hareket, bir miktarı gerektirir.

Râzî’nin **(Zamanının başlangıçta bazısı için hasıl olmuş olması ve diğerleri için tabi olma durumu şeklinde hasıl olması, bu durumun terisinin olmasından daha öncelikli değildir.)** şeklindeki sözüne gelince, biz bu hususta şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü göksel hareket, konusunun sürekli olmasından dolayı zamanın korunmasını gerektirir. Dolayısıyla bu, zamanın kendisi için aslî şekilde hasıl olmasına daha önceliklidir. Böylelikle diğer hareketlerin miktarları da buna uyumlu hale gelir.

Râzî şöyle dedi: **(Bu durumda zaman ya uzanımlı, varsayımsal şey için bir miktar olacaktır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Şu halde bunun, hâzır olan hareket için miktar olması neden mümkün olmasın?

Râzî şöyle dedi: **(Hâzır olan zamanın varlığı anlaktır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Buna yönelik cevap da zaten daha önce geçmişti.

قال: (هذا منقوضٌ بالنفوس الناطقة) إلخ. قلنا: نحن ندّعي أنّ الزمان مقدار الحركة، والحركة موجودة في الموضوع، فمقدارها موجودٌ في الموضوع، فيكون عرضاً؛ وعلى هذا لا يرد النفوس الناطقة.

قال: (لو كان الزمان مقداراً للحركة لكُنّا متى فرضنا عدم الحركة وجب أن يتعذر علينا مع ذلك فرض وجود الزمان) إلى آخره. قلنا: لم قلتُم بأنّا بعد فرض عدم جميع الحركات نعلم بالضرورة أنّ ذلك العدم لا بدّ وأن يكون^١ بعد الوجود؟^٢ ولم لا يجوز أن يفرض عدم الحركات من غير أن يكون بعد الوجود؟^٣

قال: (ولكان إمّا أن يكون مقداراً للحركة من حيث هي حركة أو من حيث إنّها حركة مخصوصة). قلنا: لم لا يجوز أن يكون مقداراً لحركة مخصوصة ويكون كلّ حركة تستدعي مقداراً.

وأما قوله: (بأنّه ليس بأن يكون الزمان حاصلاً لبعضها ابتداء وللباقي بالتبعية أولى من العكس). قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأنّ الحركة الفلكيّة تقتضي انحفاظ الزمان؛/[٨١و] لدوام موضوعها فكان أولى بأن يكون الزمان حاصلاً لها بالأصليّة، وينطبق عليها مقادير سائر الحركات.

قال: (ولكان إمّا أن يكون مقداراً للأمر المتوهم الممتدّ) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن يكون مقداراً للحركة الحاضرة.^٤

قوله: ب(أنّ الحاضر أنّي الوجود) إلى آخره. قلنا: لا نسلم، والجواب عنه قد سبق.

١ - يكون.

٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٤٠.

٣ - من غير أن يكون بعد الوجود، صح هامش.

٤ - يطبق.

٥ قارن: الشفاء (الطبيعيات) لابن سينا، ص ١٥٥-١٥٨؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٢٦؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٤١٣؛ حكمة العين للكانبي، ص ٢٠١٧؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٦٣؛ مراد المقاصد للأبهري، ١٩٢-١٩٣ ط.

Râzî şöyle dedi: **(Bu, hulûl edenin mahalle ihtiyaç duyduğu gibi harekete muhtaç olmuş olurdu.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, hareketin zamana muhtaç olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine her hareket, zamanda (zaman içinde) vaki olur ve dolayısıyla bundan, hareketin zamana gereksinim duyduğu gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Zorunlu olarak bil ki gündelik hareket, kendi zâtıyla hasıl olur ve bütün nitelikleri de bu günde hasıl olmuştur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü gündüzün başından sonuna kadar olan uzanımlı zaman, gündelik hareketin niteliklerindendir.

[Zamanın Varlığından Sonra Yokluğunun Zâtı Gereği İmkânsız Oluşu Hakkındaki Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Zamanın, varlığından sonra yokluğu, zâtı gereği imkânsızdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine zamanın varlığından sonra yokluğu, zâtı gereği zorunludur.

Râzî şöyle dedi: **(Zorunlu olarak bil ki Allah, ândan önce mevcuttu ve ândan sonra da mevcut olacaktır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, durum bu şekilde olduğunda zamana nispetle bu şeylerin izâfeti, zamana nispetle hareketin izâfeti gibidir. Şu halde neden hareket başkasıyla birlikte hareketin özel olduğu bir nitelikte ortak olmasın ki böylece zaman, başkasına değil sadece hareket için miktar olmuş olur?

Râzî şöyle dedi: **(Bir şeyin miktarı onunla birlikte zamanda mevcuttur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Neden hareketin miktarı hareketle birlikte bu zamanın kendisi olan zamanda mevcut olmasın ki böylece bu başka bir zamanı gerektirmemiş olsun?

[Zaman İçin Bir Başlangıç Olduğu Görüşüne Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Son parça hakkındaki “Son parça öndeki parçasıyla beraber mevcut olmamıştır.” şeklindeki sözümüzle kastedilen, illiyet yoluyla olan beraberlik olmadığı gibi [tab^c, şeref, rütbe ve zaman yoluyla olan] beraberlik de değildir].)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bunun zaman yoluyla olan birliktelik olmadığını kabul etmiyoruz.

قال: (ولكان محتاجاً إلى الحركة احتياج الحال إلى المحل^١) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أن الحركة محتاجة إلى الزمان؛ بل كل حركة واقعة في زمان، فلا يلزم من ذلك احتياج الحركة إلى الزمان.

قال: (اعلم بالضرورة أن الحركة اليومية إنما حصلت بذاتها، وجميع صفاتها في هذا اليوم) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ فإن من جملة صفاتها الزمان الممتد من أول النهار إلى آخره، وذلك هو نفس اليوم لا أنه حاصل في اليوم.

[الكلام على القول بأن عدم الزمان بعد وجوده ممتنع لذاته]

قال: (عدم الزمان بعد وجوده ممتنع لذاته). قلنا: لا نسلم؛ بل عدمه بعد وجوده واجب لذاته.

قال: (اعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجوداً قبل الآن، وسيكون موجوداً بعده) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنه إذا كان كذلك كانت^٢ إضافة^٣ هذه الأشياء بالنسبة إلى الزمان كإضافة الحركة بالنسبة إليه، ولم لا يجوز أن تكون الحركة مع غيره يشارك في وصف تكون الحركة / [٨١ظ] مختصة بأن يكون الزمان مقداراً لها دون غيرها؟

قال: (مقدار الشيء موجودٌ معه بالزمان) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن يكون مقدار الحركة موجوداً مع الحركة بالزمان الذي هو نفس ذلك الزمان فلا يستدعي زماناً آخر؟^٤

[الكلام على القول بأن للزمان بداية]

قال: (المعني بقولنا في الجزء المتأخر: "أنه لم يكن موجوداً مع الجزء المتقدم" ليس المعية بالعلية [ولا بالطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة ولا بالزمان]) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنه ليست^٥ المعية بالزمان.^٦

١ - احتياج الحال إلى المحل.

٢ - كان.

٣ - أضافه.

٤ - قارن: الشفاء (الطبيعات) لابن سينا، ص ١٦٠-١٦٦؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٢٥؛ المباحث للرازي، ٧٨٤-٧٨٤/١؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٦٥ و.

٥ - م + أنها ليست.

٦ - انظر: الملخص للرازي، ص ٥٤٢.

Râzî’nin (**Eğer bu zaman yoluyla olmuş olsaydı bu durumda bu, ortada başka bir zamanın olduğu anlamına gelecekti ve bu iki parça da bunda hasıl olmayacaktı.**) şeklindeki sözü hakkında ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine bunun anlamı, ikincisinin, birincisinin varlığı halinde mevcut olmadığıdır ve böylece ilki, ikincisinden önce olmuş olur. Dolayısıyla bu öncelik, onun zâtının kendisi olmuş olur ve durumda öncelik de zaman yoluyla hasıl olur. Burada beraberlik ise zaman yoluyla olumsuzlanmıştır ve bundan dolayı teselsül gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: (**Üçüncüsüne şu şekilde cevap verilir: Sizin zikretmiş olduğunuz şeyin hâsılı şudur: Siz âlemin hudûsünden önce eşitlik ve farklılığa elverişli olan iki imkânı ispat ettiniz.**) Biz ise şöyle diyoruz: Delil, eğer zamanın bir başlangıcı olsaydı her zamanın varlığından önce başka bir zamanın olacağına işaret etmektedir ki bu muhaldir. Ayrıca birbirinden farklı olan iki hareketin varlığının, zamanı gerektirdiğine yönelik eleştiriye gelince, bunun hakkında yanıt daha önce geçmişti.

Râzî şöyle dedi: (**Her bir hâdis varlık, bir sonsuz yokluk tarafından öncelenmiştir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden ezelde hâdis varlıklardan hiçbir şey var olmadığına her hâdis varlıktan önce sonsuz hâdis varlıkların olmayacağını söylediniz? Çünkü âlemin ezeli olduğunu benimseyen kimse, muayyen bir hâdis varlığın daha öncelikli olduğunu söylemez, aksine her hâdis varlığın, sonsuz hâdis varlık tarafından öncelendiğini söyler. Dolayısıyla sizin zikretmiş olduğunuz şey, bunun geçersizliğini gerektirmez.

Râzî şöyle dedi: (**Bu delilin dayanak noktası; zamanın ispatı, zamanın bitişik olduğu, zamanın başlangıç ve sonunun olmadığı hususudur.**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu öncüllerin her biri hakkındaki delil daha önce geçmişti. İtirazlara gelince biz, bunları yanıtlamıştık.

Râzî şöyle dedi: (**Bu ifade, kendisinde birçok tartışma konusu olsa da hâriçteki mevcudun yalnızca bölünmeyen bir şey olduğu itirafını içermektedir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, ortada olan husûlün ânda olduğunu kabul etmiyoruz, aksine bu hâzır olan zamandadır ki bu bağlamda kullanılan ‘el-ân’dan kasıt da budur.

قوله: (لو كان بالزمان لكان معناه^١ أن هناك زماناً آخر، وهذا^٢ الجزء ان لا يحصلان فيه). قلنا: لا نسلم؛ بل معناه: أن الثاني ليس بموجود^٣ حال وجود الأول، فيكون الأول قبل الثاني، وتكون تلك القبليّة نفس ذاته، فتكون القبليّة حاصلة بالزمان، والمعيّة بالزمان مسلوّبة، ولا يلزم منه^٤ التسلسل.

قال: (وعن الثالث: أن حاصل ما ذكرتموه أنكم أثبتتم قبل حدوث العالم إمكانين قابلين للمساواة والمفاوطة) إلى آخره.^٥ قلنا: الحجّة دلّت على أن الزمان لو كان له مبدأ لكان قبل وجود كلّ زمانٍ زمانٌ آخر^٦، وهو محالٌّ، وأمّا الاعتراض على أن وجود حركتين مختلفتين يقتضي الزمان فقد سبق الجواب عنه.

قال: (كلّ واحد من الحوادث مسبوّق بعدم لا أوّل له) إلى آخره. قلنا: لم قلتم بأنّه إذا لم يوجد شيء من الحوادث / [٨٢و] في الأزل لا يكون قبل كلّ حادثٍ حادث^٧ لا إلى أوّل؟^٨ وهذا لأنّ من يدّعي أزليّة العالم لا يقول بأنّ حادثاً معيّناً أوّل^٩؛ بل يقول: إنّ كلّ حادثٍ مسبوّق بحادثٍ لا إلى أوّل، وما ذكرتموه لا يقتضي بطلانه.

قال: (مدار هذه الحجّة على إثبات الزمان، وأنه متّصل، وأنه لا بداية ولا نهاية له). قلنا: كلّ واحدة من هذه المقدمات قد سبق البرهان عليها، وأمّا الاعتراضات فقد أجبنا عنها.

قال: (وهذا الكلام مع ما فيه من البحث الكثير ففيه اعتراف بأنّ الموجود في الخارج ليس إلّا أمراً غير منقسم) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ الحصول في الوسط في الآن؛ بل هو^{١٠} في الزمان الحاضر، وهو المراد من الآن المستعمل في هذا الموضع.

١ وفي المطبوع: وإلا لكان معناه. انظر: الملخص للرازي، ص ٥٤٢.

٢ ص: هذان.

٣ م: موجود.

٤ م - منه.

٥ ص - إلى آخره.

٦ ص - آخر.

٧ م - حادث.

٨ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٤٧.

٩ م: أزلي.

١٠ ص: هذا.

Cisimlerin Cevher Olmasına Yönelik Eleştiriler

[Cismin Tanımına Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Bu, bir şeyin kendisinden daha kapalı olan bir şeyle tanımlanmasıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz.

Râzî’nin **(Herkes, açılar aklına gelmese de cisimlik ile hacimliği tasavvur eder.)** şeklindeki sözüne gelince biz bu hususta şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun böyle olması sadece eğer cisme ait mâhiyetin tasavvur edilmesi, bu özelliğin tasavvurundan önce mümkün olursa söz konusu olur.

Râzî’nin **(Biz, cisim böyle olan şeydir şeklinde dediğimizde.)** şeklindeki sözüne gelince biz bu hususta şöyle diyoruz: Biz, kastedilenin sizin zikretmiş olduğunuz sınırlamada içinde olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bundan kasıt, bu özelliğin kendisi için gerekli olduğu şeydir. Ayrıca bunda delile gereksinim duyacak bir iddia da söz konusu değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Cisim, heyûlâ ve sûretten bileşiktir. Sûretin, boyutların kâbiliyeti hususunda bir dahlinin olması mümkün değildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden eğer sûretin, boyutları kabul etmede bir dahli yoksa bu durumda dik açılarda kesişen çizgilerin farz edilmesinin imkânının, cisme eşit olmayacağını söylediniz? Peki neden mevcut miktarı kabul edici olan şey, heyûlâ olmasın? Ki böylece dik açılarda kesişen çizgilerin farz edilmesinin imkânı, cisme eşit olmuş olur.

[Bölünmez Parçaya (Cevher-i Ferd) Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Biz üç parçayı ‘A’ ‘B’ ‘C’ şeklinde varsaydık sonra ise bunun iki tarafından birisine bir parça koyduk ve bunun akabinde ise çizgi, yeni bir mekâna girinceye kadar [sağa doğru] hareket ettirildi.)** Biz ise şöyle diyoruz: Peki şu neden onun içinde hasıl olduğu yeni mekânın üstünde yer alan mekâna hareket ettiğini söylemek neden mümkün olmasın?

الكلام على تجوهر الأجسام

[الكلام على تعريف الجسم]

قال: (إنَّه تعريف للشيء بما هو أخفى منه). قلنا: لا نسلم.

أما قوله: (بأنَّ كلَّ واحدٍ يتصوّر الجسميّة والحجميّة وإن لم يخطر بباله الزوايا) إلخ. قلنا: لا نسلم، وإنَّما يكون كذلك إن لو أمكن تصوّر ماهيّة الجسم قبل تصوّر هذه الخاصيّة.^١

أما قوله: (أما^٢ إذا قلنا: الجسم ما يكون كذا) إلى آخره. قلنا: لا نسلم/[٨٢ظ] أنَّ المراد ينحصر فيما ذكرتم؛ بل المراد منه أنَّ الجسم هو الذي يلزمه هذه الخاصيّة، وليس فيه دعوى يحتاج إلى البرهان.

قال: (الجسم مركّب من الهيولى والصورة، ولا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابليّة الأبعاد) إلى آخره. قلنا: لم قلتُم بأنَّ الصورة إذا لم يكن لها مدخل في قبول الأبعاد لا يكون إمكان فرض الخطوط المتقاطعة على زوايا قائمة مساوياً للجسم؟^٣ ولم لا يجوز أن يكون القابل للمقدار الموجود هو الهيولى ويكون إمكان فرض الخطوط المتقاطعة على الزوايا القوائم مساوياً للجسم؟

[الكلام على الجزء الذي لا يتجزأ]

قال: (قدّرنا ثلاثة أجزاء هكذا: "أ"، "ب"، "ج"، ثمَّ وضعنا فوق أحد طرفيه جزءاً، ثمَّ تحرّك الخطَّ [إلى الأيمن] حتّى دخل مكاناً جديداً) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن يقال: إنَّه تحرّك إلى المكان الذي فوق المكان الجديد الذي حصل فيه؟

١ م: الخاصة.

٢ م - أما.

٣ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٥١-٥٥٢.

٤ ص: واحد.

٥ ص: لم.

Râzî’nin (**Çünkü bu durumda bu, A’dan hareket etmemiştir.**) şeklindeki sözüne gelince bu hususta biz şöyle diyoruz: Siz neden bu, A’dan hareket etmediğinde buna bitişik şekilde kalmaya devam edeceğini söylediniz? Peki [neden] bunun, onunla birlikte içinde hasıl olduğu yeni mekânın üstündeki mekâna hareket ettiğini söylemek mümkün olmasın? Eğer siz, A’nın mekânının üstündeki mekân ile buna ait ilk mekânı kastetmişseniz bu durumda peki siz neden bunun ya bu mekâna ya da içinde hasıl olduğu yeni mekâna bitişik olan mekâna hareket ettiğini söylediniz? Aksine bu, içinde hasıl olduğu yeni mekânın üstündeki mekâna hareket etmiştir ya da bunun hareketinin, daha hızlı olması gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: ([**Örneğin**] **farz edilen çizgi şu halde olsun.**) Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden üste ait parça, altında bir parçayı katettiği zamanda üçüncü parçaya bitişik olursa zamanın bölüneceğini söylediniz? Bunun ifade edildiği şekilde olması sadece eğer üste ait parça bu zamanda bir parçadan daha fazlasını katettiğinde söz konusu olur; ancak durum bu şekilde değildir, aksine bu, sadece tek bir parçayı katetmişken üçüncü parça ise altındakine yönelmekle başka bir parçayı katetmiştir ve dolayısıyla bu ikisi birbirine bitişik olmuşlardır. Böylece bunun hareketi daha hızlı olmamış ve dolayısıyla zamanının bölünmesi gerekli olmamıştır.

Râzî şöyle dedi: (**Gemi bir tarafa hareket ederken geminin içindeki adam ise başka bir tarafa hareket etmektedir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Eğer siz “Mekânında durmuştur.” sözünüzle bunun için ilk kesişimin hasıl olduğunu kastediyorsanız şu halde siz neden bunun muhal olduğunu söylediniz? Şayet siz bununla, içinde bulunduğu mekândan çıkmanın kendisine ilişmemesini kastetmişseniz bunun geçersizliği zorunlu şekilde bilinmektedir.

Râzî şöyle dedi: (**Biz, dik açıya hipotenüs olarak doğru çizdiğimizde ki bu hipotenüsün karesi, iki dik kenarın karesinin toplamıdır, yine biz bu iki kenardan her birini beş olarak varsaydığımızda bu durumda hipotenüs, ellinin karesidir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden, elli iki sayısının kökü olan hipotenüsün, aynıyla ellinin kökü olduğunu söylediniz?

أما^١ قوله: (لأنه [حينئذ] لم يتحرك عن "أ")^٢ إلى آخره. قلنا: لم قلتُم بأنه إذا لم يتحرك عن "أ"؛ بل^٣ بقي، ملاقيًا له؟^٤ [لم] لا يجوز أن يقال: إنه تحرك معه إلى المكان الذي فوق المكان الجديد الذي حصل فيه. وإن أردتم بالمكان الذي فوق مكان "أ" هو المكان الأول له، فلم قلتُم بأنه إمّا أن^٥ تحرك إلى ذلك المكان أو إلى المكان الملاقي للمكان الجديد الذي حصل فيه؟^٦ بل تحرك إلى المكان الذي فوق المكان [و٨٣] الجديد الذي حصل فيه أو لا يلزم أن تكون حركته أسرع.

قال: (وليكن الخط المفروض بحالة) إلى آخره. قلنا: لم قلتُم بأن الجزء الفوقاني إذا صار ملاقيًا للثالث في الزمان الذي قطع ما تحته جزءًا ينقسم الزمان^٧؟ وإنما يكون كذلك إن لو قطع الجزء الفوقاني في ذلك الزمان أكثر من جزء، وليس كذلك؛ بل قطع جزءًا واحدًا والجزء الثالث قطع بالتوجه إلى ما تحته جزءًا آخر فصارا متلاقين، ولم تصر حركته أسرع، فلا يلزم انقسام الزمان.

قال: (السفينة تتحرك إلى جانب، والرجل الذي فيها إلى جانب) إلى آخره. قلنا: إن أردتم بقولكم: «وَوَقَفَ فِي مَكَانِهِ»^٨ أنه يحصل له المسامحة الأولى فلم قلتُم بأن ذلك محال؟ وإن عنيتُم به أنه لا يعرض له الخروج عن^٩ المكان الذي كان فيه فذلك معلوم البطلان بالضرورة.

قال: (إذا وضعنا خطًا مستقيمًا كالوتر على قائمة حتى يحصل الوتر جذر مجموع مربّعي الضلعين وفرضنا كل واحد من الضلعين خمسة كان هذا الوتر جذر خمسين) إلى آخره. قلنا: لم قلتُم إن الوتر الذي صار جذر اثنين وخمسين هو بعينه جذر خمسين؟^{١٠}

- ١ م - أما.
- ٢ ص: عنه.
- ٣ ص - بل.
- ٤ ص: وبقي.
- ٥ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٥٧.
- ٦ ص - أن.
- ٧ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٥٧.
- ٨ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٥٧.
- ٩ م: إنما.
- ١٠ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٥٤.
- ١١ ص: من.
- ١٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٦٠.

Bunun aynıyla bu şekilde olması sadece eğer iki kenara doğru hareketin tevehhüm edilmesi mümkün olursa söz konusu olur ki bu mümkün değildir. Çünkü biz, bunun iki tarafından birisinin hareketini, ikiz kenardan birinde tevehhüm ettiğimizde bu durumda diğer tarafın da diğer ikiz kenardan ayrılması gerekir. Dolayısıyla ikiz kenarlara aynıyla bir hareketin tevehhüm edilmesi mümkün değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Eğer hareket, bölünme hususunda bölünmeyi kabul etmeyecek bir hale ulaşırsa bu durumda cismin de bu şekilde olması gerekecektir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, önbitişenin doğru olduğunu kabul etmiyoruz. Râzî’nin hareket bahsinde zikretmiş olduğu vecihlere gelince bunlara yönelik cevap daha önce geçmişti.

Râzî şöyle dedi: **(Kürenin varlığına yönelik men‘ doğru değildir. Çünkü bu şekil, size göre bütün basit tabiatların gerektirdiği şeydir ve ayrıca terkip ise buna zıtlık teşkil etmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, terkinin buna zıtlık teşkil etmediğini kabul etmiyoruz. Pürüzlülüğün nedeni, açıldığı anda bundan eşit yüzeyin gerekli olacağını kabul etmiyoruz. Peki neden açının, dışbükeyli cisimlerden meydana gelmesi mümkün olmasın? Şu halde biz, bunun, dış yüzeyi birbirine eşit olan cisimlerde son bulunduğunu kabul etsek bile peki siz, neden kürenin buna bitişmesinin, *bitişme yerinin* bölünmez olduğunu gerektirdiğini söylediniz? O halde neden bunun, bölünür olması mümkün olmasın? Burada küreye yönelik taraf, kürenin dışına yönelik olan taraftan ayrıdır ve aynı şekilde başka bir cisme ait olup dışa yönelik olan taraf ile derinliğe yönelik olan taraf başkadır. Şu halde bundan, kürede, bir düz çizginin olması gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Cismin birliği, eğer bunun zâtı veya levâzımı ise bu durumda bölmenin, yok etme olması gerekli olur veya bunu içermesi gerekli olur. Eğer cismin birliği, [bunun levâzımından değilse] sıfat olmuş olur ve dolayısıyla bununla nitelenen şey, eğer bölünürse bunun da mahallinin bölünmesi sebebiyle bölünmesi gerekli olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer vahdet, vücûdî bir nitelik olsaydı söz konusu olurdu. [Ancak] vahdet, zihnî itibarlardandır ve dışta bir varlığı yoktur.

وإنّما يكون ذلك بعينه إن لو أمكن توهم حركة على الضلعين بعينه، وذلك غير ممكن؛/[٨٣ظ] فإنّا إذا توهمنا حركة أحد طرفيه على أحد الساقين فلا بدّ وأن يفارق الطرف الآخر عن الساق الآخر، فلا يمكن توهم حركة على الساقين بعينه.

قال: (ولو كانت الحركة منتهية في القسمة إلى حيث لا يقبل القسمة لكان الجسم أيضًا كذلك) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ المقدّم حقّ، وأمّا الوجوه التي ذكرها في باب الحركة فقد سبق الجواب عنها.

قال: ([بأنّ] المنع من وجود الكرة غير مستقيم؛ لأنّ هذا الشكل هو الذي يقتضيه عندكم جميع الطبائع البسيطة، والتركيب لا يضادّه) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنّ التركيب لا يضادّه، ولا نسلم أنّ سبب الخشونة إذا كان هو الزاوية يلزم منه سطح مستوٍ، ولم لا يجوز أن تحدث الزاوية عن أجسام محدّبة الظواهر؟ ولئن سلّمنا أنّه ينتهي إلى أجسام مستوية الظواهر؛ لكن لم قلتم بأنّ ملاقة الكرة لها يقتضي أن يكون موضع الملاقاة غير منقسم؟^١ ولم^٢ لا يجوز أن يكون منقسمًا، وكون الجانب الذي إلى الكرة غير الجانب الذي إلى الظاهر، وكذا^٣ الجانب الذي يكون للجسم الآخر إلى الظاهر غير الجانب الذي منه إلى العمق، ولا يلزم منه أن يكون في الكرة خطّ مستقيم.

قال: (وحدة الجسم إن كانت ذاته أو لوازم ذاته لزم أن يكون التقسيم إعدادًا [أو متضمنًا له]، وإن [لم يكن من لوازمها] كان/[٨٤و] صفةً فالموصوف بها إن كان منقسمًا لزم انقسامها [لانتقسام محلّها]) إلى آخره. قلنا: لا نسلم، وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت الوحدة صفةً وجوديّةً، وهي من الاعتبارات الذهنيّة، ولا وجود لها في الخارج.

١ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٦٢-٥٦٣.

٢ م: لم.

٣ م: كذا.

٤ ص: إنّما.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, tek bir cismi bölmek istediğimizde ortada iki cisim oluşur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Peki neden bölme, ilk cisim için yok etme, diğer iki cismi de var kılma olması mümkün olmasın? Sivrisineğe yönelik ifade ise sırf bir uzak görme ve karalamadır. Çünkü biz, bundan önce olan bu hüviyetin baki olmadığını zorunlu olarak biliriz.

Râzî şöyle dedi: **(Ben, basît cisme baktığımda bu cismin bir yarısının, diğer yarısından farklı olduğunu zorunlu olarak bilirim.)** Biz ise şöyle diyoruz: Evet, bu ifade edilen şey doğrudur; fakat vehim, bunu iki yarıya böldükten sonra gerçekleşir. Bundan önceki duruma gelince; bu, kendisinde bölünme olmayan kendinde birtir.

Râzî şöyle dedi: **(İşaret hususundaki ayrışma, işaret edilen şey hususundaki ayrışmaya bağlıdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Sen bunun bu şekilde olduğunu varsay, fakat neden işaret edilen şey hususundaki ayrışma vehmî bölünme ile hasıl olurken işaret hususundaki ayrışma ise vehmî bölünme sonrası hasıl olur demek mümkün olmasın? Şayet sen, bölünme ile vehmî bölünmenin kendisini kastetmişsen biz bunun işaret edilen hususundaki ayrışmaya bağlı olduğunu kabul etmiyoruz.

Râzî şöyle dedi: **(Sen basît cisim hakkında bunun mevcut cisim olduğu şeklinde hükmettiğinde burada hakkında hükmedilen şey sadece farz edilen boyutlardan tahayyül edilen toplamdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine burada hakkında hükmedilen şey, kendinde bir olan cisimdir.

Râzî şöyle dedi: **(Bir cisim başka bir cisim üzerinde hareket ettiğinde hareket eden taraf, sürekli şekilde üzerinde hareket edilen cisimden bir şeye temas eder.)** Biz ise şöyle diyoruz: Siz neden bundan önce başka uçlar meydana geldiğinde bu durumda cisimde bilfiil sonsuz parçaların olmasının gerekli olduğunu söylediniz? Bunun gerekli olması sadece eğer varsayılan sınırlar bundan önce baki olsaydı söz konusu olurdu. Şu halde siz neden bunların baki olduğunu söylediniz? Çünkü bu sınırlar, bölen sebebiyle hasıl olmaktadır ve dolayısıyla bölen ortadan kalktığında ortada bölünme de kalmamaktadır ki işte bundan dolayı bu sınırlar bilfiil kalmaya devam etmez.

قال: (إذا أردنا القسمة على جسم واحد حتى صار جسمين) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن يكون التفريق إعدامًا للجسم الأول وإيجادًا للجسمين الآخرين؟ وأمّا حديث البعوضة فهو مجرد استبعادٍ وتشنيعٍ؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ تلك الهويّة التي كانت قبل ذلك غير باقية.

قال: (إنّي إذا نظرتُ إلى الجسم البسيط أعلمُ بالضرورة أنّ أخذ نصفه مغايرًا للنصف الآخر) إلى آخره. قلنا: نعم، ولكن بعد تقسيم الوهم إياه بنصفين، وأمّا قبل ذلك فهو في نفسه واحدٌ لا انقسام فيه.

قال: (التمييز في الإشارة يتوقف على التمييز في المشار إليه) إلى آخره. قلنا: هبّ أنّه كذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يقال: التمييز في المشار إليه حاصلٌ^١ بالانقسام الوهمي، ثمّ يحصل التمييز^٢ في الإشارة بعد الانقسام الوهمي، وإن عنيّت بـ"الإشارة" هي القسمة الوهميّة نفسها فلا نسلم أنّها تتوقف^٣ على التمييز في المشار إليه.

قال: (إذا حكمت على الجسم البسيط بأنّه جسمٌ موجودٌ، فالمحكوم عليه ليس إلّا الجملة المتخلّية من تلك الأبعاد المفترضة). قلنا: لا نسلم؛ بل المحكوم عليه [٨٤ظ] هو الجسم الذي هو واحدٌ في نفسه.

قال: (الجسم إذا تحرّك على جسمٍ، فإنّ الطرف المتحرّك أبداً يلقي من المتحرّك عليه شيئاً) إلى آخره. قلنا: لم قلتُم بأنّه إذا حدث قبله حدود أخرى يلزم أن يكون في^٤ الجسم أجزاء غير متناهية بالفعل؟^٥ وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت الحدود المفروضة قبل ذلك باقية، فلم قلتُم إنّها بقيت؟^٦ وهذا لأنّ تلك الحدود إنّما كانت حاصلة بسبب القاسم^٧ فإذا زال القاسم لم تبق القسمة، فلا تبقى تلك الحدود بالفعل.

١ م - حاصل.

٢ ص: بالتمييز.

٣ م: يتوقف.

٤ م: أنّه.

٥ م: عليه.

٦ ص - في.

٧ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٧٠.

٨ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٧٠.

٩ م: التقاسم.

Râzî şöyle dedi: (**Size göre izâfî arazların farklılığı, bölünmenin hüdûsünü gerektiricidir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Arazların farklılığının, bölünmeyi gerektirici olması, bundan *cisimde iki yönün varsayılmasının* gerekli olduğu anlamındadır. Fakat siz neden bunda iki taraf farz edilmesi gerekli olduğunda bu durumda bunun iki yarısından birisinin, onun diğer yönüne dokunduğundan başka bu iki yönünden birisinden bir şeye temas etmesi gerekli olacağını söylediniz? Bunun gerekli olması yalnızca iki taraftan birisinin şekilleri diğerinden hasıl olduğunda söz konusu olur. Dolayısıyla iki tarafın farz edilmesinden bu ikisinden birisinin, diğerinden ayrılması gerekli olmaz.

[Bölünmez Parçanın Nefyine İlişkin Detaylandırmalara Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: (**Neden bu parçalardan her birisinin, mâhiyet hususunda diğerinden farklı olması mümkün olmasın?**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz; basît cismin, bu basîtin tabiatından daha küçük parçalarda son bulmasının mümkün olmadığını ve ayrıca bu parçaların, tabiatları hasebince bölünmeye elverişli olmadığını iddia ediyoruz. Çünkü bunların tabiatlarından dolayı eğer bölünme imkânsız olsaydı tabiatın türü şahsına münhasır olmuş olurdu.

Râzî şöyle dedi: (**Neden bunlardan her birisinin şahsiyeti, bunu engelleyici olmasın?**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bunların tabiatlarından dolayı kendileri hakkında ayrılmanın imkânsızlığının mümkün olmadığını iddia etmekteyiz. Bu bölünmenin şahsiyetleri hasebince olmasına gelince bunda bir engel söz konusu değildir.

Râzî şöyle dedi: (**Neden yok olan şeyin vahdet; meydana gelen şeyin ise çokluk olduğunu ve bu ikisinin de araz olduğunu söylemek mümkün olmasın?**) Biz ise şöyle diyoruz: Bu sorunun hiçbir dayanağı söz konusu değildir. Çünkü burada *muallil*, cismin ayrılma/bölünmeye elverişli olduğunu iddia etmiştir. Ancak bitişikten hiçbir şey bu şekilde değildir ve dolayısıyla cisim, bitişmeden ayrıdır. Ayrıca cisim birisi bitişik sûret olan diğeri de bitişmeyi kabul eden şey -ki bu heyûlâ olarak isimlendirilen şeydir- olmak üzere iki şeyden bileşiktir. Onun burada zikretmiş olduğu şeyin, bu delilin öncüllerine yönelik bir karşı koyuşu söz konusu değildir.

قال: (اختلاف الأعراض الإضافية عندكم موجبٌ لحدوث الانقسام) إلى آخره. قلنا: اختلاف الأعراض^١ موجبٌ للانقسام على معنى أنه يلزم منه^٢ أن يفترض في الجسم جانبان؛ ولكن لم قلتم بأنه إذا^٣ لزم فيه افتراض جانبين لزم أن يُلاقي أحد نصفيه بأحد وجهيه شيئاً غير ما يُلاقي؛ الوجه الآخر؟ وإنما يلزم ذلك إن لو حصل أشكال أحد الجانبين عن الآخر، ولا يلزم من افتراض جانبين انفكاك أحدهما عن الآخر.

[الكلام على تفاريع نفي الجزء الذي لا يتجزأ]

قال: (لم لا يجوز أن يكون كل واحد من الأجزاء مخالفاً في الماهية للجزء الآخر) إلى آخره. قلنا: نحن ندعي أن الجسم البسيط لا يجوز أن ينتهي إلى أجزاء صغار من طبيعة ذلك^٤ البسيط، ولا تكون هي قابلة للقسمة بحسب طبائعها؛ لأنه لو امتنع الانفكاك [٨٥و] عليها لطبائعها لكان نوع الطبيعة في شخصها.

قال: (لم لا يجوز أن تكون شخصية كل واحد منها مائعة من ذلك؟) إلى آخره قلنا: نحن ندعي أنه لا يجوز أن يمتنع^٥ الانفصال عليها لطبيعتها، أما بحسب شخصيتها فلا مانع منه.

قال: (لم لا يجوز أن يقال: الزائل هو الوحدة والطارئ هو التعدد^٦ وهما عرضان؟) إلى آخره. قلنا: هذا السؤال لا توجيه له؛ لأنَّ المعلل ادّعى أن الجسم قابلٌ للانفصال، ولا شيء من الاتصال كذلك، فالجسم مغايرٌ للاتصال، فهو مركّب من أمرين: أحدهما الصورة الاتصالية، والثاني الشيء الذي يقبل الاتصال، وهو المسمّى^٧ بـ”الهيولى“، فما ذكره لا إيراد له على مقدمات هذه الحجة.

١ م - لحدوث الانقسام إلى آخره قلنا اختلاف الأعراض.

٢ ص: من.

٣ م: إذ.

٤ ص: يلاقيه.

٥ م + البسائط.

٦ ص: يمنع.

٧ ص: العدد.

٨ م: المبني.

Onun bu sözden kastının şöyle demek olduğunu ifade etmek mümkündür: Siz neden mahalde bitişme olma hususundan, cismin, heyûlâ ve sûretten bileşik olmasının gerekli olduğunu söylediniz? Peki neden bu mahallin, cisim olduğunu ve bitişmenin ise bununla kâim bir araz olduğunu söylemek mümkün olmasın?

Bunun cevabı ise şöyledir: Bizim zikretmiş olduğumuz şey, bitişik sûretin mahalde olduğuna işaret etmektedir. Bizim ‘cisim’den kastımız ise bitişik sûret ile bunu kabul ediciden *bileşik toplam*dır. Dolayısıyla duyulur cisi, heyûlâ ile sûretten bileşiktir.

Râzî şöyle dedi: **(Bu problem bu maddede de gerekli olmaktadır. Çünkü bu, cismin tek olması durumunda tek olmuş ve sonra cismin bölünmesi durumunda bölünmüştür ve dolayısıyla bunun başka bir maddeye ihtiyacı gerekli olmuştur.)** [Biz ise şöyle diyoruz:] Hükemâ bu soruna şöyle demek sûretiyle yanıtlamıştır: Siz neden cismin parçalanması durumunda madde de bölündüğünde madde için başka bir maddenin gerekli olacağını söylediniz? Bunun gerekli olması sadece eğer madde, zâtıyla bitişik olduğunda söz konusu olur. Ancak durum böyle değildir, aksine madde, şahıs itibariyle tek olup muhtelif miktarlara elverişlidir. Dolayısıyla cismin bölünmesi durumunda maddede hasıl olan miktar geçersiz olurken, bu maddede başka iki cisim de hasıl olmuştur. Yine birbirinden ayrı iki cisim bitiştiğinde hasıl olan iki miktar geçersiz olurken maddede başka bir miktar hasıl olur. Bu durumda madde bütün ahvalde baki kalmaktadır.

Bil ki Râzî’nin zikretmiş olduğu şey çok zor bir problemdir. Hükemâ’nın bu hususta bizim zikretmiş olduğumuz şey dışında bir cevabı bulunmamaktadır. Ki bu da muhtelif miktarlar ile sûretlerin tamamının şahıs itibariyle tek olan heyûlâya yerleşik olduğunu itirafıdır ki bu da uzak bir ihtimaldir.

Râzî şöyle dedi: **(Bunun, tıpkı nokta hususunda olduğu gibi, yerleşik heyûlâ olması neden mümkün olmasın?)** Biz ise şöyle diyoruz: Bunun mümkün olmamasının nedeni, bizim daha önce uzamsal şeylerin (mütehayyizât) varlığının muhal olduğunu beyan etmemizdir.

ويمكن أن يكون مراده بهذا^١ الكلام أن يقال: لم قلتُم بأنه يلزم من كون الاتّصال في المحلّ أن يكون الجسم مركّباً من الهیولی والصورة؟^٢ ولم لا يجوز أن يقال: ذلك المحلّ هو الجسم، والاتّصال عرض قائم به؟

وجوابه: أن ما ذكرناه دلّ على أنّ الصورة الاتّصاليّة في محلّ، ومرادنا من ”الجسم“ المجموع المركّب من الصورة الاتّصاليّة والقابل لها، فالجسم المحسوس مركّب من الهیولی والصورة.

قال: (هذا الإشكال واردٌ في تلك المادّة؛ لأنّها كانت واحدةً عند كون الجسم واحداً، ثمّ انقسمت عند انقسام الجسم فيلزم افتقارها / [٨٥ظ] إلى مادّة أخرى) إلى آخره. أجاب الحكماء عن هذا الإشكال بأنّ قالوا: «لم قلتُم بأنّ^٣ المادّة إذا انقسمت عند انقسام الجسم يلزم أن تكون للمادّة مادّة أخرى؟ وإنّما يلزم ذلك؛ إن لو كانت المادّة متّصلة بذاتها، وليس كذلك؛ بل المادّة واحدةً بالشخص وقابلةٌ للمقادير المختلفة، فعند انقسام الجسم بطلّ المقدار الحاصل في المادّة وحصلَ فيها مقداران آخران، وإذا اتّصل الجسمان المنفصلان بطلّ المقداران الحاصلان، وحصلَ في المادّة مقدارٌ آخر، والمادّة باقية في الأحوال كلّها».

واعلم أنّ ما ذكره إشكالٌ صعبٌ، ولا جواب للحكماء إلّا الذي ذكرناه، وهو اعترافٌ بأنّ المقادير المختلفة والصور كلّها حالةٌ في الهیولی التي هي^٤ واحدةً بالشخص، وهو بعيدٌ.

قال: (لم لا يجوز أن يكون الهیولی الحالّيّة^٥ كالنقطة) إلى آخره. قلنا: لما بيّنا أنّ وجود ما لا انقسام فيه من المتحيّزات محالٌ.

١ م: هذا.
٢ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٧٤.
٣ م: أن.
٤ ص - وإنّما يلزم ذلك، صح هامش.
٥ ص: قابلة.
٦ م - هي.
٧ م: الحالّيّة.

Râzî şöyle dedi: **(Neden şöyle demek mümkün olmasın: Heyûlâ her ne kadar cisimsel sûretten hali olsa da fakat, heyûlâ, başlangıcı olmayan sûretlerle nitelenir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Yerleşik olan ya cisimsel sûret öncesinde maddeye hulûl eden soyut sûretlerdir ya da böyle değildir. Nasıl olursa olsun cisimsel sûretlerin bunlarla olan beraberliğinden sonra muayyen bir *uzamda* husûlün imkânsızlığı gerekli olur. Yerleşik olan, cisimsel sûret öncesinde maddeye hulûl eden soyut sûretler şeklinde *olmayışının* mümkün olmamasına gelince bunun nedeni daha önce beyan ettiğimiz şeyden dolayıdır. Yerleşik olan, cisimsel sûret öncesinde maddeye hulûl eden soyut sûretler şeklinde *olmasının* mümkün olmamasına gelince, soyut sûretlerin bütün uzamlara nispeti, tek bir nispettir. Eğer cisimlerin husûlü, uzamlar arasından sadece bazılarına özel olmuş olsaydı bu, tercih edici olmaksızın tercih olmuş olurdu.

Sen şöyle diyebilirsin: Bunun cisimsel sûret öncesinde peşi sıra birbirini takip eden niteliklerle nitelenmesi neden mümkün olmasın?

Biz buna yönelik şöyle deriz: Nitelik, heyûlânın zâtına ait olduğunda bu, aynı şekilde heyûlâya ait bir lâzım olmuş olur. Dolayısıyla bunun, bütün vakitlerde değil de sadece bazı vakitlerde gerektirilmesi, tercih edici olmaksızın tercih olmuş olur. Eğer bu, maddeden ayrı bir sebep ile olursa bunun, bütün vakitlerde değil de bazı vakitlere özel kılınması bir tahsis edici olmaksızın tahsis olmuş olur ki bu, muhaldir.

Râzî şöyle dedi: **([Sûretten] soyutlama, ademî bir şeydir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bunun ademî bir kayıt olduğunu kabul etmiyoruz. Fakat heyûlâ soyut şekilde var olduğunda ya ilişkinlerden bir ilişenle beraber olacaktır ya da beraber olmayacaktır. [i] Eğer ilişkinlerden bir ilişenle beraber olmazsa bu durumda heyûlâ, sûretten kendi zâtıyla müstağni olmuş olacaktır ve dolayısıyla her madde sûretten müstağni olacaktır ki bu, bir çelişkidir. [ii] Şayet heyûlâ ile beraber bir ilişen olursa bu durumda bunun şahısları, arazlar yoluyla farklı olacaktır. Ayrıca türe ait şahısların arazlar yoluyla olan farklı olması, senin de bildiğin üzere, sadece maddeyle olması gerekmektedir. Şu halde madde için başka bir madde olması gerekecektir ki bu da muhaldir.

Râzî şöyle dedi: **(Peki şu halde neden maddî sûretin bizzât kendisine işaret edilen olmadığını söylemek mümkün olmasın?)** Biz ise şöyle diyoruz: Burada ‘sûret’ten kasıt, sadece cisimsel sûrettir. Çünkü cisimsel sûretin bizzât kendisine işaret edilen olmaması imkânsızdır.

قال: (لم لا يجوز أن يقال: الهيولي وإن كانت خالية عن الصور الجسميّة إلّا أنّها كانت موصوفةً بصورٍ لا بداية لها) إلى آخره. قلنا: الحال لا يخلو إمّا أن يكون قبل الصورة الجسميّة صور مجرّدة حالة في المادّة أو لم يكون، وإيّا ما كان يلزم امتناع الحصول في حيّز معيّن بعد اقتران الصور الجسميّة بها، وأمّا إذا لم يكن: فلما بيّناه،^١ وأمّا إذا كان: فلأنّ نسبة الصور / [٨٦و] المجرّدة إلى جميع الأحياز نسبة واحدة، فلو اختصّت حصول الجسم في بعض الأحياز دون البعض كان ترجيحاً بلا مرجّح.

فلئن قلت: لم لا يجوز أن يكون قبل ذلك موصوفةً بالكيفيات المتعاقبة؟

قلنا: لأنّ الكيفيّة إذا^٢ كانت لذات الهيولي كانت لازمة لها، فافتضاؤها في بعض الأوقات دون البعض يكون ترجيحاً بلا مرجّح، وإن كان لسبب مفارق كان اختصاصها ببعض الأوقات دون البعض تخصيصاً بلا مخصص، وهو محال.

قال: (التجرّد [عن الصورة] قيدٌ عديمي) إلى آخره. قلنا: نسلم أنّه قيدٌ عديمي؛ لكن الهيولي إذا وجدت مجرّدة فإمّا أن يقترن بها عارض من العوارض أو لا يقترن، فإن لم يقترن بها عارض من العوارض كان استغنائها عن الصورة بذاتها، وكان^٣ كلّ مادّة غنيّة عن الصورة، هذا خلف. وإن اقترن بها عارض كانت أشخاصها مختلفة بالعوارض، واختلاف أشخاص النوع بالعوارض لا بدّ وأن يكون بالمادّة على ما عرفت، فيلزم أن يكون للمادّة^٤ مادّة أخرى، وهو محال.

قال: (لم لا يجوز أن يقال: الصورة المادّيّة غير مشار إليها بالذات؟). قلنا: المراد من "الصورة" هاهنا إنّما هو الصورة الجسميّة، والصورة الجسميّة تمتنع أن لا تكون^٥ / [٨٦ظ] مشاراً إليها بالذات.

- ١ م: أمّا.
- ٢ ص: بيّنا.
- ٣ ص: إن.
- ٤ ص: الأوقات.
- ٥ ص: هو.
- ٦ ص: أمر.
- ٧ م: فكل.
- ٨ ص: للمادّة.
- ٩ م: لا يكون.

[Heyûlânın Sûretle Bağlantısının Keyfiyetine Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Birbirini gerektiren iki şeyden birisinin diğeri için illet olması gerektiğini kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Mâhiyetin parçalarından ikisinden birisinin, ya diğerrinin varlığı ya da sebâtı için illet olması gerekir; aksi takdirde bu iki parça arasında terkip imkânsız olurdu.

Onların “Sûreti heyûlâ için illettir.” şeklindeki sözlerinden kasıt; sûretin, heyûlânın sebâtı için illet olduğudur. Biz ise heyûlânın, sûret için illet olmadığını söylüyoruz; aksi takdirde heyûlâ, varlık bakımından sûretten önce olmuş olurdu. Aynı şekilde sûret de heyûlâ için illet değildir. Çünkü sûret, heyûlâya yerleşiktir, yerleşik olan şey ise illet olmaz. Aksine *hâricî fâil*, heyûlâ ile sûreti var kılarken sûret, heyûlânın sebâtını gerektirir ve böylece fâil, sûret vasıtasıyla heyûlânın sebâtını gerektirir. Dolayısıyla bu şekilde varlıkta heyûlâ ile sûret birbirini gerektirici iki şey olarak kalmaya devam ederler. Yine burada sûretin kendisine maddeye yerleşik olması sebebiyle *şekil* ve *sonluluk* ilişirken heyûlâ ise sûretin kendisinde husûl etmesi sebebiyle kalmaya devam eder. Dolayısıyla bunu dikkate aldığımızda diğerr şüpheler de ortadan kalkmış olur.

Râzî şöyle dedi: **(Siz bunu mümkün görüyorsanız bunun benzerini, niteliklerde de mümkün görün.)** Biz ise şöyle diyoruz: Daha önce buna yönelik cevap; istidâdın, sûretlerde yeterli; niteliklerde ise yeterli olmadığı şeklinde geçmişti.

İkinci soruna geldiğimizde ise biz buna yönelik şöyle deriz: Neden bu sûretin lüzûmu, mahallin istidâdı şartıyla birlikte fâil sebebiyle olmasın? Böylece bu istidât, lâzım bir şey olur ve böylelikle bu istidât sebebiyle sûret, madde için gerekli olmuş olur.

Râzî nin, **(Neden şekilleri kabul etmenin kolaylığı, vücûdî illetlerle sebeplendirilmiş iken şekilleri kabul etmesinin zorluğu ise ademî illetlerle sebeplendirilmiş demek mümkün olmasın?)** şeklindeki sözüne gelince biz şöyle diyoruz: Çünkü nitelikler duyulur mevcut şeylerdir. Dolayısıyla mevcudun yoklukla sebeplendirilmesi mümkün değildir.

Râzî şöyle dedi: **(Sizin zikretmiş olduğunuz delilin, cisimlerde mevcut olan şeyler vasıtasıyla bu gâyelerin taliline delâlet ettiğini farz edin.)** Biz ise şöyle diyoruz: “Şeyler” ise ya sûret ya da araz olurlar.

[الكلام على كيفية تعلّق الهيولى بالصورة]

قال: (لا نسلّم أنّ كلّ متلازمين فلا بدّ وأن يكون أحدهما علّة للآخر) إلخ. قلنا: أجزاء الماهيّة لا بدّ وأن يكون أحدهما علّة إمّا لوجود الآخر أو لثبّاته، وإلّا لاستحال بقاء التركيب بينهما.

والمراد من قولهم: «إنّ الصورة علّة للهيولى» أنّ الصورة علّة لثبات الهيولى، ونحن نقول: إنّ الهيولى ليست علّة للصورة، وإلّا لتقدّمت عليها بالوجود، وهو محال، والصورة ليست علّة للهيولى؛ لأنّها حالة فيه، والحال لا يكون علّة؛ بل الفاعل الخارجيّ مُوجِدٌ للهيولى ومُوجِدٌ للصورة، والصورة موجبةٌ لثبات الهيولى، فيكون الفاعل موجباً لثبات الهيولى بواسطة الصورة، فتبقى الصورة والهيولى متلازمين في الوجود، ويعرض للصورة الشكل والتناهي بسبب كونها حالة في المادّة، ويبقى الهيولى بسبب حصول الصورة فيها، وعلى هذا اندفع سائر الشكوك.

قال: (إذا جوّزتم ذلك فجوّزوا مثله في الكيفيّات) إلى آخره. قلنا: الجواب عنه ما مرّ أنّ الاستعداد كافٍ في الصور، وغير^٢ كافٍ في الكيفيّات.

وأما الإشكال الثاني قلنا: لم لا يجوز أن يكون لزوم تلك الصورة بسبب الفاعل بشرط استعداد المحلّ، ويكون ذلك الاستعداد أمراً لازماً، فيلزم [٨٧] الصورة للمادّة بسبب ذلك الاستعداد.

وأما قوله: (لم لا يجوز أن يقال: أنّ سهولة قبول الأشكال معلّلة بعلة وجوديّة، وصعوبة قبولها معلّلة بعلة عدميّة؟) إلى آخره. قلنا: لأنّ هذه الكيفيّات أمور محسوسة موجودة، والموجود لا يجوز تعليله بالعدم.

قال: (فهب أنّ الحجّة التي ذكرتموها دالّة على تعليل هذه الأغراض^٣ بأمور موجودة في الأجسام) إلى آخره. قلنا: تلك "الأمور" إمّا أن تكون صوراً أو أعضاضاً،

١ م: إلى.

٢ م: غير.

٣ م: الأغراض.

٤ ص - إمّا.

Eğer bunlar sûret ise zaten talep edilen budur. Eğer bunlar araz ise bunların sûretlerde son bulması gerekmektedir. Nitekim biz daha önce sırf istidâdın, niteliklerin korunmasında yeterli olmadığını beyan etmiştik.

Râzî şöyle dedi: **(Bu sûretler ya cisme yerleşiktir ya da heyûlâya yerleşiktir; fakat bunda cisimliliğin hulûlü şart koşulmuştur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Peki neden bunun varlığı, madde hususunda özel bir cisimliliğin kendisinden önce olması şart koşulması mümkün olmasın? Dolayısıyla türsel sûret hasıl olduğunda özel olan başka sûret de hasıl olur, böylelikle devir gerekli olmaz ve de burada sûretler, husûsiyetler için illet olmamış olur.

Râzî şöyle dedi: **(Bunların ya cisimde tek bir sûret ispat etmeleri gerekir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bunun tek bir sûret olması ve bundan muhtelif şartlarla muhtelif fiillerin sadır olması mümkün değildir.

Cisimlere Ait Genel Hükümlere Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: **(Eğer cisim muayyen bir mekânı gerektirmiş olsaydı cismin bu gerektirmesi ya cisimliliğinden dolayı veya cisimliliğin gereklerinden (levâzım) dolayı olurdu.)** Biz ise şöyle diyoruz: Neden bu, türsel sûret olan cisimliliğin gereği olmayan başka bir şeyden dolayı mümkün olmasın? Ki böylece bunun sebâtı, maddenin buna istidâdı şartıyla hâricî fâil sebebiyle olur. Burada feleklerde olduğu gibi istidâdın devam etmesinden dolayı bu sûret, bazı cisimler için sürekli olurken bazısında ise unsurlarda olduğu istidâdın yok olmasından dolayı ortadan kalkar. Çünkü senin de bildiğin üzere, *unsurî maddenin* istidâdı, göksel hareketlere dayanmakta ve her hareketten önce sonsuz bir hareket bulunmaktadır.

Râzî şöyle dedi: **(Birinin bunu cisimleşmiş şeylerle çürütme hakkı bulunmaktadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu *nakzin* tevcihini kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer cismin şekli küre şeklinde olmasaydı söz konusu olur. Peki siz neden bunun böyle olduğunu söylediniz? Çünkü cismin bazı kısımları diğerlerinden daha ince olsa da fakat şekli, küre şeklindedir ve dolayısıyla fiilleri muhtelif nitelikte olmaz. Cismin bazı kısımlarının daha ince bazısının ise daha kalın olması, cismin maddesinin sadece bu miktarı kabul etmesi sebebiyledir.

فإن كانت صوراً فهو المطلوب، وإن كانت أعراضاً فلا بدّ من انتهائها إلى الصور لما بيّنا أنّ مجرد الاستعداد لا يكفي في استحقاق الكيفيات.

قال: (هذه الصور إمّا أن تكون حالة في الجسم أو في الهولي؛ لكن شرط حلول الجسميّة فيها) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن يكون وجودها مشروطاً بأن تسبقها جسميّة خاصّة في المادّة، فإذا حصلت الصورة النوعيّة حصلت جسميّة أخرى خاصّة، فلا يلزم الدور،^٢ وتكون الصور عدلاً للخصوصيّات؟

قال: ([إنّهم] إمّا أن يُثبتوا في الجسم صورة واحدة) إلى آخره. قلنا: لا يجوز أن تكون صورة واحدة، ويصدر منها أفعال مختلفة بشرائط مختلفة [٨٧ظ].

الكلام على الأحكام العامّة للأجسام

قال: (لو استدعى الجسم مكاناً معيّناً لكان استدعاؤه إمّا أن يكون لجسميّة أو لوازمها) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن يكون لأمر غير لازم للجسميّة - وهو^٣ الصور النوعيّة - ويكون ثباتها للجسم بسبب الفاعل الخارجيّ بشرط استعداد المادّة لها، وتكون تلك الصورة دائمة لبعض الأجسام لدوام الاستعداد كما في الأفلاك، ويكون ذلك زائلةً في البعض بسبب زوال الاستعداد كما في العناصر؛ فإنّ استعداد المادّة العنصريّة مستندة إلى الحركات الفلكيّة، وقبل كلّ حركة حركة^٤ لا إلى أوّل على ما عرفت.

قال: (ولقائل أن ينقض هذا بالمجسمات^٥). قلنا: لا نسلم توجيه النقض، وإنّما يلزم ذلك إن^٦ لو لم يكن شكل الجسم^٧ كرياً، فلم قلت بأنّه ليس كذلك؟^٨ وهذا لأنّ الجسم^٩ وإن كان بعض جوانبه أدقّ من البعض؛ لكن شكله كريّ، فلا يكون فيه أفعال مختلفة، وإنّما صار بعض جوانبه أدقّ وبعضه أغلظ لأنّ مادّته لا تقبل إلّا ذلك المقدار.

٦ م: بالمتّيمات. | وفي المطبوع: بالمتّيمات.
انظر: الملخص للرازي، ص ٥٩٠.
٧ ص - إن.
٨ م: المتّم.
٩ الملخص للرازي، ص ٥٩٠.
١٠ م: المتّم.

١ م: تجرّد.
٢ م - الدور.
٣ ص: هو.
٤ م - ذلك.
٥ ص - حركة.

Râzî şöyle dedi: **(Bu aynı şekilde *musavvire kuvvesiyle* de çürütülür.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bunun gerekli olması sadece eğer madde tek olduğunda söz konusu olur; fakat durum bu şekilde değildir ve dolayısıyla delili çürüten bir itiraz gerekli olmaz. Yine de en doğrusunu Allah bilir!

Astronomiye Ait Şeylere Yönelik Eleştiriler

[Cihetleri Belirleyen Felek’in Hükümlerine Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Birisinin, şartlı önermeye göre Merkür’ün içbükeyi yoluyla Venüs’ün dışbükeyine temas etmesinin doğruluğunun size gerekli olduğunu söyleme hakkı vardır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Şartlı önermenin şöyle demek şeklinde başka bir takriri de mümkündür: Eğer bu, bileşik olsaydı buna ait basîtlar zorla (bi’l-kasr) bir uzamda hasıl olmuş olurdu. Böylece bunun tabîî olan haline geri dönmesi mümkün olurdu ve böylece doğrusal harekete elverişli olmuş olurdu. Dolayısıyla bu ifade edilen şeyler dikkate alındığında sizin zikretmiş olduğunuz, gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Sonra biz bu delâletin basîtliği gerektirdiğini kabul etsek bile fakat, cihetleri belirleyen feleklerde diğer feleklerde olmayan bir özellik bulunmaktadır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu delâlet, hareketleri dairesel olan gök cisimlerinde basîtliği gerektirmektedir. Çünkü bunların hareketleri ya zorlama yoluyla olur ya da zorlama yoluyla olmaz. Birinci ihtimal geçersizdir. Aksi takdirde hareketler, zorlayıcının muvâfakatı üzere olurdu. Dolayısıyla bu durumda hareketlerin farklılığının, cihetlerde ve hız ile yavaşlıkta meydana gelmemesi gerekecekti. Şu halde ikinci ihtimal doğru olup bunun tabiatında *dairesel meyil* bulunmaktadır ve bundan dolayı tabiatında *çizgisel meyil* bulunmaz. Aynı şekilde bu, bileşik de olamaz, aksi takdirde daha önce geçen gerekçeden dolayı tabiatında çizgisel meyil olmuş olurdu. İşte aynı zamanda bu açıklama ile onun “Bu, öncüllerinin doğruluğu sonrası *cihetleri belirleyici* feleğe özel olmuş olur.” şeklindeki sözünün cevabı da ortaya çıkmış oldu.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, tek bir cisimde doğru meyil ile dairesel meylin ilkesinin birleşmeyeceğini kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Tek bir cisimde *bi’t-tab* doğru meyil ile bi’t-tab dairesel meylin kaynağı/ilkesi birleşmez, aksi takdirde tek bir tabiat, bir şeye yönelmeyi ile bir şeyden kaçınmayı birlikte gerektirmiş olurdu.

قال: (وهو أيضاً منتقض بالقوة/[٨٨و] المصورة) إلى آخره. قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت المادة واحدة، وليس كذلك فلا يتوجّه النقض، والله أعلم بالصواب.^١

الكلام على الفلكيات

[الكلام على أحكام الفلك المحدد للجهات]

قال: ([ولقائل أن يقول]: يلزمكم على الشرطية صحة^٢ أن يماس فلك عطارد بمقعره محدّب فلك الزهرة) إلى آخره. قلنا: الشرطية يمكن تقريرها بطرائق أخر بأن يقال: لو كان مركّباً لكانت بسائطه حاصلةً في ذلك الحيز بالقسر،^٣ فأمكن عودها إلى حالتها الطبيعية، فكانت قابلةً للحركة المستقيمة، وعلى هذا لا يتوجّه ما ذكرتموه.

قال: ([ثم إن] سلّمنا أن هذه الدلالة تقتضي البساطة؛ ولكن في الفلك المحدد [خاصّة لا في سائر الأفلاك]). قلنا: هذه الدلالة تقتضي البساطة في الأجرام المستديرة الحركات؛ لأنّ حركاتها إما أن تكون بالقسر أو لا تكون، والأوّل باطل، وإلّا لكانت الحركات على موافقة القاسر، فوجب أن لا يحصل اختلاف الحركات في الجهات؛ والسرعة والإبطاء، فتعيّن الثاني، ففي^٤ طباعها ميلٌ مستديرٌ، فلا يكون في طباعها ميل مستقيم، ولا تكون مركّبة، وإلّا لكان في طباعها ميل مستقيم لما مرّ، وبهذا خرج [٨٨ظ] الجواب عن قوله: بدّا أنّها بعد صحة مقدّماتها مختصةً بالفلك المحدد.^٥

قال: (لا نسلم أنّه لا يجتمع في الجسم الواحد مبدأ ميل مستقيم وميل^٦ مستدير) إلى آخره. قلنا: الجسم الواحد لا يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم بالطبع ومبدأ ميل مستدير بالطبع، وإلّا لكانت الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجّه إلى الشيء والانصراف عنه، وهو محال.^٧

١ م - والله اعلم بالصواب. | قارن: الإشارات والتبيينات لابن سينا، ص ٢١٥؛ المباحث للرازي، ٢/٦٦-٧٢؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٢٩٢؛ حكمة العين للكاتب، ص ١٨٧؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٥٨ ظ.

٢ م - صحة.

٣ م + عودها.

٤ م: والسرعة. | هذه الكلمة لا يقرأ في نسخة ص بسبب الطمس.

٥ ص: في.

٦ انظر: الملخص للرازي، ص ٥٩٤.

٧ ص - ميل.

٨ قارن: الشفاء (الطبيعيات) لابن سينا، ص ١٥٦-١٦٦؛ المباحث للرازي، ٢/٨٣-٨٨؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٣١٥؛ حكمة العين للكاتب، ص ٢١٣؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٦٤ ظ-٦٥ و.

Râzî şöyle dedi: **(Cisimlerin tamamı, cisimlik hususunda birbirine eşittirler. Eğer feleğin bir nitelikle nitelenmesi gerekseydi bu durumda bu vücûb/zorunluluk, ya bunun cisim olmasından dolayı olurdu.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu *vücûb*un, mahal olan şey için olması neden mümkün olmasın? Râzî’nin zikretmiş olduğu delile gelince, buna yönelik cevap, daha önce yerince geçmişti.

Râzî şöyle dedi: **(Birinin çıkıp şöyle deme hakkı vardır: Ay, küre şeklindedir ve dolayısıyla neden iki tarafından birisi aydınlık; diğeri de karanlık olması mümkün olmasın?)** Biz ise şöyle diyoruz: Eğer durum bu şekilde olsaydı Ay’ın aydınlık tarafının her yönelimde karşımızda olması gerekecekti ki eğer bu şekilde olsaydı yer küre (Dünya), Ay ile Güneş arasına girdiğinde bizim onu ışık yayan şekilde görmemiz zorunlu olurdu.

Râzî şöyle dedi: **(Bir kimsenin birincisine itiraz edip “Biz, sizin feleğin basîtlîği hakkındaki delilinizin zayıflığını beyan etmiştik.” şeklinde söyleme hakkı vardır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Buna yönelik cevap daha önce geçmiş olan leydir.

Râzî şöyle dedi: **(Birinin çıkıp şöyle deme hakkı vardır: Siz dairesel hareketin varlığının imkânını sadece kabul ediciyi nazarı dikkate alarak açıkladınız? Yani feleğin cismi, kendisi olması itibariyle buna kâbidir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu sorun, herhangi bir izaha elverişli değildir. Çünkü burada *muallil*, basît hususunda farz edilen parçaların, mâhiyetin tamamı konusunda birbirine eşit olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla mâhiyetin tamamı hususunda birbirine eşit olan şeylerin, diğerine değil de sadece bazı şeylere zorunlu olması imkânsızdır. Şu halde feleğin intikal etmesi mümkündür ve harekete elverişli olmuş olur. Dolayısıyla tabiatından dolayı harekete elverişli olan her şey, *dairesel meyil*dir. Yine sizin “kabul ediciye nispetle” şeklindeki sözünüzün de bir dayanağı yoktur.

Râzî şöyle dedi: **(Bu, element olan basîtlerin *bi’t-tab* dairesel olarak hareket etmesini gerektirmektedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Onun bunlarda bu hareketi gerektirmesi, eğer bunların hareketsiz oluşundan tercih edici olmaksızın tercih meydana gelirse söz konusu olur; ancak durum, bu şekilde değildir. Çünkü basît elementler, oluş ve bozuluşa elverişlidir. Dolayısıyla parçalarından bazısı için hasıl olan her konum, daha önceki konum sebebiyle olur ki bu, tabiatında *dairesel meyil* olan gök cisimlerinin tersinedir. Çünkü bu gök cisimleri, oluş ve bozuluşa elverişli değildir.

قال: (الأجسام بأسرها متساوية في الجسمية، فلو وجب اتصاف الفلك بصفة لكان ذلك الوجوب إمّا لكونه جسمًا) إلى آخره. قلنا: لم لا يجوز أن يكون ذلك الوجوب لما يكون محلاً؟ وأمّا الحجة التي ذكرها^١ فقد سبق الجواب عنها في موضعه^٢.

قال: (ولقائل أن يقول: القمر كرة فلم لا يجوز أن يكون أحد وجهيه مضيئاً والآخر مظلماً؟) قلنا: لو كان كذلك لكان وجهه المضيء مقابلاً لنا في كلّ استقبال، ولو كان كذلك لوجب أن نراه مضيئاً عند حيلولة الأرض بينه وبين الشمس.

قال: (ولقائل أن يعترض على الأول بأننا بيّنا ضعف دليلكم على بساطة الفلك). قلنا: الجواب عنه ما مرّ.

قال: (ولقائل أن يقول: أنتم إنّما^٣ بيّنت صحة وجود الحركة المستديرة بالنظر إلى القابل، أي: جسم الفلك من حيث هو قابل [لها]) إلى آخره. قلنا: هذا الكلام لا توجيه له؛ لأنّ المعلّل ادّعى أنّ [٨٩و] الأجزاء المفترضة في البسيط متساوية في تمام الماهية، والأمور المتساوية في تمام الماهية يستحيل أن يجب لبعض دون بعض آخر^٤، فيمكن انتقال الفلك فيكون قابلاً للحركة، وكلّ ما هو قابل للحركة من^٥ طبعه ميلٌ مستديرٌ. فقولكم: «بالنظر إلى القابل» فلا توجيه له.

قال: (هذا يقتضي أن تكون البسائط العنصرية متحركة بالطبع على الاستدارة) قلنا: لا نسلم، وإنّما يقتضي إن لو لزم من سكونها الترجيح بلا مرجح، وليس كذلك؛ لأنّها قابلٌ للكون والفساد، فكلّ وضع يحصل لبعض أجزائه فهو بسبب وضع سابق بخلاف الأجرام التي في طباعها ميلٌ مستديرٌ؛ فإنّها لا تقبل الكون والفساد،

١ الملخص للرازي، ص ٥٩٧-٥٩٨.

٢ م - في موضعه.

٣ ص: لما.

٤ م: إلى.

٥ م + الأمور.

٦ م: أمر. | انظر: الملخص للرازي، ص ٦١٧.

٧ م: فقيه.

Çünkü Râzî’nin de ileride beyan ettiği üzere oluş ve bozuluşu kabul eden her şeyin tabiatında bir doğru meyil bulunmaktadır.

Râzî şöyle dedi: **(Bunun hareket edici olması da mümkün değildir. Çünkü hareket edene göre nispetin değişimi, hareketsiz için olabileceği gibi hareketli için de olabilir. Dolayısıyla bunun hareketsiz olması gerekir ki bu da yerküredir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Bu, getirisi olmayan bir ifadedir. Çünkü biz, dâhil olan ile hâriç olanı hareketli şekilde farz ettiğimizde fakat burada birisi, hareket bakımından daha yavaşsa bu durumda birinin diğerine nispeti zorunlu olarak değişim gösterir.

Basît Elementlere Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: **(Yerin kendi etrafında dönüşü, yirmi bin mil ve yüz altmış mildir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu yer bir yanılgıdır. Çünkü yer kürenin kendi etrafında dönüşü, yirmi dört bin mildir. Şayet bunu Râzî’nin dediği gibi varsayarsak fakat burada diğerinden birisine olan iki seyirden biri, bir parça olmaz aslında bu, iki yüz seksen parça olur dahası bu, beş yüz altmış parçadan bir parça olur.

Daha doğru olan bunun şöyle yazılmasıdır: Dünyanın kendi etrafında dönüşü, yirmi dört bin mildir, bu, dünyanın yirmi dört saatteki seyrinin miktarıdır. Bir saatlik ölçü ise bin mil iken bir saatin bir dakikasına ait ölçü, on altı mil ve üç mildir ki bu da elli bin arşındır. Birimiz bir gece ve gündüz on iki fersah yol almış olsun ki bu yolculuktaki bir dakikalık pay, kırk milin bir parçası olmuş olur bu ise yetmiş beş arşına demektir. Böylece diğerinden birisine olan iki seyirden biri, altı yüz altmış altı parçadan bir parça ve tek bir parçanın üçte ikisi olmuş olur.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, âlemin tabîî şeklinin küre şeklinde olduğunu kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bunun nedeni, bizim daha önce cihetleri belirleyen şeyin basît olduğu şeklinde beyan etmemizdir. Çünkü her basîtin tabîî şekli küredir.

فلا يكون في طبعها^١ ميل مستقيم؛ لأنّ كلّ ما يقبل الكون والفساد ففي^٢ طبعه ميل مستقيم على ما بيّنه فيما بعده.

قال: (ولا يجوز أن يكون متحرّكاً؛ لأنّ تبدّل النسبة عند المتحرّك قد يكون للساكن وللمتحرّك^٣، فلا بدّ وأن يكون ساكناً وهو الأرض). قلنا: لا نسلم، وهذا كلام لا تحصيل له؛ لأنّا إذا فرضنا الداخل والخارج متحرّكين؛ لكن أحدهما أبطأ حركة فيتبدّل نسبة أحدها عند الآخر ضرورة^٤.

الكلام على البسائط العنصريّة

[٨٩ظ] قال: (دور الأرض عشرون ألف ميل^٥ ومئة وستون ميلاً) إلخ. قلنا: هذا الموضوع سهو؛ لأنّ دور الأرض أربعة وعشرون ألف ميل، ولو فرضنا أنّه كما قال؛ لكن لا يكون أحد السيرين من الآخر جزءاً؛ بل^٦ مئتين وثمانين^٧ جزءاً؛ بل يكون جزءاً من خمسمئة وستين جزءاً.

والصواب أن يكتب هكذا: دور الأرض أربعة وعشرون ألف ميل، وهو مقدار سيرها في أربع وعشرون ساعة، فحصة الساعة الواحدة ألف ميل، وحصة دقيقة من الساعة ستّة عشر ميلاً وثلاث ميل، وهو خمسون ألف ذراع. ولتحرّك واحد منّا في يوم وليلة اثني عشر فرسخاً، فتكون حصة الدقيقة الواحدة من هذا السير جزءاً من أربعين جزءاً من ميل، وذلك خمسة وسبعون ذراعاً، فيكون أحد السيرين من الآخر جزءاً من ستمئة وستّة وستين جزءاً وثلاثي جزء واحد.

قال: (لا نسلم أنّ الشكل الطبيعيّ للعالم كرويّ) إلخ. قلنا: لما بيّنا أنّ المحدّد بسيط، وكلّ بسيط فإنّ^٨ شكله الطبيعيّ كرويّ.

١ م - ميل مستدير فإنّما لا تقبل الكون والفساد فلا يكون في طبعها.

٢ ص: فقيه.

٣ ص: والمتحرّك.

٤ قارن: الشفاء (الطبيعيّات) لابن سينا، ص ٢٥٢-٢٥٧؛ الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٢١٥؛ التلويحات اللوحية للسهرورديّ، ص ١١١-١١٣؛ المباحث للرازي، ٨٨/٢-١٠٠؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٤١٩-٤٢٣؛ منتهى الأفكار للأبهري، ص ٣١٥-٣١٦؛ مرصّد المقاصد للأبهري ١٩٤-١٩٤ظ؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٦٥؛ حكمة العين للكاتب، ص ٢١٣.

٥ م - ميل.

٦ م: من.

٧ ص: ثمانين.

٨ م: إنّ.

Râzî şöyle dedi: **(Biz boşluğun muhal olduğunu kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Buna yönelik cevap daha önce geçmişti.

Râzî **(Neden Felek-i Aksâ dâhilinde bulunan felekler ile yıldızlarla birlikte başka bir feleğin merkezinde odaklanmış olması mümkün olmasın?)** şeklindeki sözüne gelince biz buna yönelik şöyle diyoruz: Âlemin sonlu olduğu sabit olduğundan biz şunu diyoruz: Bunun nihayetinin dışında başka bir kürenin olması mümkün değildir, aksi takdirde zikredile muhal gerekli olur. Dolayısıyla bu ifade edilen dikkate alındığında sizin zikretmiş olduğunuz şey gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Malûllerin tek illetten sudûrunun muhal olduğunu kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Buna yönelik cevap daha önce geçmiş olan şeydir.

Râzî şöyle dedi: **(Ekvatorun (*hattu’l-istivâ*) sıcaklığın zirvesinde olduğuna delâlet eden şey; genişliği meylin katı olan şehirde Güneş, şehir ehlinin başlarında yakınlığın zirvesine ulaştığında.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, Güneş’in bu halde farz edilen şehirdeki ısıtmasının ekvatordaki ısıtmasıyla aynı olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü dünyanın kutbu, bu şehrin ufuğu üzerindedir, dahası şehrin genişliği miktarınca bu şehrin ufuğundan yüksektedir ve bazen de ekvatorun ufuğundan dünyanın kutbu ölçüsünde yüksektedir. Böylece şehre ait ufuk dairesi, ekvator çizgisine ait ufuk dairesinin altında kalır ve bu ikisi, iki kutupta birisi ılımin doğuş yeri diğeri ise ılımin batış yeri olmak üzere muaddil-i nehârı kesmiş olurlar. Böylelikle Güneş’in gün eğrisi, bu konumun ufuğuna nispetle bu şehrin yakınlığının zirvesine ulaşması, ekvator çizgisinin ufuğuna nispetle Güneş’in gün eğrisinden daha büyüktür. Dolayısıyla bu şehre nispetle bunun yer küre üzerinde durması, ekvator çizgisine nispetle durmasından daha çoktur. Bundan dolayı Güneş’in bu halde bu beldeyi ısıtması, bu halin dışında ekvator çizgisinde ısıtmasından daha çoktur. Biz bunu şöyle geometrik bir şekil üzerinden açıklayalım:

أما قوله: (لا نسلم أن الخلاء محال) إلخ. قلنا: قد سبق الجواب عنه.

أما قوله: (لم لا يجوز أن يكون الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب مركوزاً في ثخن فلك آخر؟) إلخ. قلنا: لما ثبت أن العالم متناه فنقول: إنه لا يجوز أن يكون خارج نهايته كرة أخرى،^١ [٩٠و] وإلا لزم المحال المذكور؛^٢ وعلى هذا لا يتوجه ما ذكرتموه.^٣

قال: (لا نسلم أن صدور المعلولات عن العلة الواحدة محال) إلخ. قلنا: الجواب عنه ما مرّ.

قال: (والذي يدل على أن خط الاستواء في غاية السخونة أن البلدة التي عرضها ضعف الميل إذا وصلت الشمس إلى غاية القرب من تحت رؤوس أهلها) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أن تسخينها في البلدة المفروضة في هذه الحالة مثل تسخينها في خط الاستواء؛ وهذا لأن قطب العالم ليس على أفق هذه البلدة؛ بل هو مرتفع عنها بمقدار عرض البلد ودائرة أفق^٤ خط الاستواء تارةً بقطب العالم، فتكون دائرة أفق البلدة منحنية^٥ عن دائرة أفق خط الاستواء ويقطعان معدل النهار على النقطتين اللتين: إحداهما مطلع الاعتدال والأخرى مغربه، فيكون قوس نهار الشمس عند وصولها إلى غاية قرب هذه البلدة بالنسبة إلى أفق هذا الموضع أعظم من قوس نهارها بالنسبة إلى أفق خط الاستواء، فيكون مكثها فوق الأرض بالنسبة إلى هذه البلدة أكثر من مكثها بالنسبة إلى أفق خط الاستواء، فيكون تسخينها في هذا البلد في هذه الحالة أكثر من تسخينها في خط الاستواء في غير هذه الحالة. ولنبين ذلك بشكل هندسي:

١ ص: آخر.

٢ م - المذكور.

٣ قارن: تنزيل الأفكار للأجري، ٨٥ ظ.

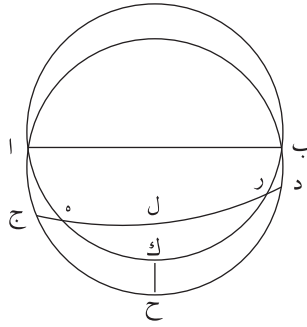
٤ م - هذه.

٥ ص - ودائرة.

٦ ص: وأفق.

٧ م: «شمس». | الخط: نزل، وانحدر. مختار الصحاح لإبن أبي بكر الرازي «خط».

A, R, H ve K noktaları kutbun yüksekliğinde olsun ve A ile B noktaları ekvator çizgisi olsun ve A, H, C ve B noktaları şehrin ufuğu olsun ve K noktası dünyanın kutbu ve C ile K noktaları ise kutbun yüksekliğinde olsun ve A, K ve B noktaları ekvator çizgisinin ufuğu olsun ve L noktası bu şehrin başucundaki Güneş’in yakınlığının zirvesi olsun ve H, O, R ve D noktaları bu şehrin sakinlerinin başucundaki zirveye ulaşma anındaki Güneş’in dönüm noktasının dairesi olsun bu durumda H ile D noktaları, şehrin ufuğuna nispetle Güneş’in gün eğrisinin yarısı olurken O ile D noktaları ile ekvator çizgisinin ufuğuna nispetle Güneş’in gün eğrisi olur. Dolayısıyla bunun, C ile D eğrisi üzerindeki duruşu, O ile R eğrisi üzerinden duruşundan daha fazladır. Böylelikle Güneş’in farz edilen şehirdeki ısıtması, ekvator çizgisindeki ısıtmasından daha fazladır. İşte bu açıklamadan bu yerin hatalı ve problemli bir yer olduğu açığa çıkmış oldu. Ayrıca Râzî bu öncülün kullanımını, söz konusu sorunlar bulunmakla birlikte birçok kitabında tekrar etmiştir.



Nefs Konusuna Yönelik Eleştiriler

[Nefs Hakkında Muhtelif Meselelere Yönelik Eleştiriler]

Râzî şöyle dedi: **(Bir kimse yerde uzunluğu yirmi arşın olan dik duran bir sütuna/direğe baktığında...)** Biz ise şöyle diyoruz: Direğin yüksekliğinin, insan boyundan daha küçük görünmediğini kabul etmiyoruz. Bu durum, vuku bulması çok zor olan bir varsayımdır, öyle ki göz bu yüzeye baktığında biz direğin yüksekliğini daha küçük görürüz.

[الكلام على المسائل المتفرقة في النفس]

٦ ص: ومن.
٧ م - غاية.
٨ ص: "ج".
٩ ص - موضع.
١٠ ص: نرى.

١ م: وليكن.
٢ ص - "أ".
٣ م - "ر" "ح" "ك" ارتفاع القطب.
٤ م: "أ".
٥ ص - "و" "ج" "ك" ارتفاع القطب.

Râzî şöyle dedi: **(Bakan bir kimse, insan şahsını üç arşın olarak idrak ettiğinde ve sonrasında bu insan şahsından beş arşın kadar uzaklaşırsa bu durumda bunun ölçüsü, ilk ölçüsünden daha küçük görülmez.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Çünkü miktarın daha küçük olarak yerleşik olması mümkündür. Fakat farklılığın sebebinden dolayı buna yönelik farkındalık (şuûr) hasıl olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(eş-Şeyh görünen şeyin gözde yerleşen sûret olduğunu iddia etti. Onun bu yaklaşımı geçersizdir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, yerleşik olanın bir şeyin misâli ve formu (şebah) olduğunda büyük olanın, küçük olanda yerleşik olmasının imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun bu şekilde olması sadece eğer bir şeyin mahalde husûlünün şartı, mahalden bir şeyin buna eşit olması söz konusu olduğunda olur. Ancak durum böyle değildir. Aksi takdirde miktarın heyûlâda meydana gelmesi imkânsız olurdu. Artbitişen yanlıştır ve önbitişen de bunun gibi yanlıştır.

Râzî şöyle dedi: **(Nitekim bizim için bu şahıs hakkında onun insan olduğuna hükmetmek mümkündür.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, ortada hem tümeli hem de tikeli birlikte idrak eden tek bir şeyin gerekli olacağını kabul etmiyoruz. Aksine ortada bu insanı ve insanın mâhiyetini idrak eden bir şey bulunur ki bu da kendisi olması itibarıyla tümel oluşundan farklılık arz etmektedir. Çünkü insanın mâhiyetinin soyut olması, sadece eklentilerden soyut olması kendisine iliştiğinde olur ki bu da yalnızca akılda husûlü durumunda gerçekleşir.

Râzî şöyle dedi: **(Biz uzamsal olanın, bölünür olduğunu kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bunun nedeni, bölünmez parçanın nefyinde geçmiş olan şeydir. Bunu kabul edenlerin delillerine gelince bunlara yönelik cevap daha önce geçmişti.

Râzî şöyle dedi: **(Daha önce işaret ettiğimiz üzere nokta, vücûdî bir şeydir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz de daha önce noktanın, dışta bir varlığının olmasının mümkün olmadığını açıklamıştık.

Râzî şöyle dedi: **(Onlara göre izâfet sübûtî bir anlamdır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz, aksine onlara göre izâfet, zihnî itibarlardandır.

قال: (إذا أدرك الناظر شخص إنسان على ثلاثة أذرع ثم تباعد حتى صار البعد خمسة أذرع فليس يرى مقداره أصغر عن المقدار الأول). قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن^١ من الجائز أن ينطبع المقدار أصغر؛ ولكن لا يقع به الشعور لعلّة التفاوت.

قال: (زعم الشيخ أن المبصر هو الصورة المنطبعة في العين،^٢ وهو باطل) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنه يستحيل انطباع العظيم في الصغير إذا كان المنطبع مثال الشيء وشبهه، وإنما يكون كذلك إن لو كان من شرط حصول الشيء في المحل أن يساويه من المحل^٣ شيء، وليس كذلك، وإلا لاستحال حصول المقدار في الهيولى، والتالي كاذب فالمقدم مثله.^٤

قال: (كما يُمكننا الحكم على هذا الشخص بأنه إنسان) إلى آخر. قلنا: لا نسلم أنه يلزم أن يكون هناك شيء واحد يدرك الكلّي / [٩١ظ] والجزئي معاً؛ بل يلزم أن يكون هناك شيء يدرك هذا الإنسان ويدرك ماهيّة الإنسان، وهي من حيث هي هي مغايرة لكونها كليّة؛ فإنّ ماهيّة الإنسان إنما يصير [مجرّدة] إذا عرض لها التجريد عن اللواحق، وذلك لا يحصل إلا عند حصولها في العقل.

قال: (لا نسلم أن المتحيّز منقسم) إلى آخره. قلنا: لما مرّ في نفّي الجزء الذي لا يتجزّأ، وأما أدلة المُشَبِّهين فقد سبق الجواب عنها.

قال: (قد دلّلنا فيما تقدّم أنّ النقطة أمر وجودي) إلى آخره. قلنا: قد بينّا فيما تقدّم أنّ النقطة لا يجوز أن يكون لها وجود في الخارج.

قال: (الإضافة عندهم معنى ثبوتي) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ بل الإضافة عندهم من الاعتبار الذهنيّة.^٥

١ - لأن؛ ص + الإنسان.

٢ انظر: الشفاء لابن سينا، ١٤٧/٢.

٣ - من المحل.

٤ قارن: المباحث للرازي، ٣٣٧/٢-٣٥٩؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٤٧٤-٤٧٦؛ حكمة العين للكاتبي، ص ٢٥٩؛ مراصد المقاصد للأبهري، ٢٠٩و.

٥ قارن: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ١٥٢/١-١٥٦؛ التلويحات اللوحية للسهروردي، ص ١٨٠؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ٥٠ظ.

Râzî şöyle dedi: (**Bölünmesi imkânsız olmasıyla beraber vehim, cisimsel bir kuvvedir.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bunun hakkında bölünme mümkün olduğunda bunun bazısının, bağlanıldığı şeyin bazısına bağlı olacağını kabul etmiyoruz.

Râzî şöyle dedi: (**Birlik, cisimsel bir arazdır.**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz, aksine ilgili yerinden de geçtiği üzere birliğin, yalnızca zihinde varlığı bulunur.

Râzî şöyle dedi: (**Neden bilginin, şeyle her birisinin bu şeyin bilgisi olduğu parçalara bölünmesi mümkün olmasın?**) Biz ise şöyle diyoruz: Biz daha önce bilginin, nefiste bilinir şeye eşit olan sûretlerin hazır bulunmasından ibaret olduğunu beyan ettiğimizden dolayı nefiste hasıl olan sûretin şeye eşit olması ve bunun parçasının da bu şeye eşit olması imkânsızdır.

Râzî şöyle dedi: (**Biz daha önce akıl bahsinde “Aklî sûret, soyut bir sûrettir.” şeklinde ifade edilen şeyin mecâzî bir söz olduğunu ifade etmiştik.**) Biz ise şöyle diyoruz: Daha önce geçtiği üzere bilgi, bilen kimsede bilinir şeyin sûretinin hazır bulunmasını gerektirdiğini ifade etmiştik. Bütün bunlardan sonra bu taksimlere gerek yoktur. Aksine biz bu hususta şunu diyoruz: Şayet nefis, cisim veya cisimsel bir şey olsaydı buna yerleşik olan şeyin bölünmüş olması gerekirdi ve eğer durum bu şekilde olursa akledilir şeylere (*ma’kûlât*) ait basîtlerin bölünmesi gerekli olur ki bu muhaldir.

Râzî şöyle dedi: (**Sûret nefiste hasıl olduğunda ne tümel ne de soyut olur.**) Biz ise şöyle diyoruz: ‘Sûret’in soyut olması’ndan kasıt, bunun maddî eklentileriden soyut olmasıdır ki zaten durum da böyledir, aksi takdirde akılda hasıl olan canlılık sûreti, büyük ve küçük canlıya mutâbık olmamış olurdu. Şu halde sûret, maddî arazlardan soyut olduğunda nefis, ne cisim ne de cisimsel olur, aksi takdirde nefse yerleşik olan şey, maddî arazlara eşlik etmiş olurdu ki bu, bir çelişkidir.

قال: (الوهم^١ قوة جسمانية مع استحالة الانقسام عليها) إلى آخره. قلنا: لا نسلم أنه لو^٢ صحّ الانقسام عليها لكان بعضها متعلقًا ببعض متعلقها.

قال: (الوحدة عرض جسمانيّ) إلى آخره. قلنا: لا نسلم؛ بل الوحدة لا وجود لها إلا في الذهن على ما مرّ في موضعه.

قال: (لم لا يجوز أن ينقسم العلم بالشيء إلى أجزاء كل واحد منها يكون علمًا بذلك الشيء) إلى آخره. قلنا: لما بينّا أنّ العلم عبارة عن حضور صور^٣ مساوية للمعلوم في النفس فاستحال أن تكون الصورة الحاصلة في النفس مساوية للشيء، ويكون [٩٢و] جزؤها أيضًا مساوية لذلك الشيء.

قال: (قد بينّا في باب العقل أنّ الذي يُقال من "أنّ الصورة العقلية صورة مجردة" كلام مجازي). قلنا: قد بينّا فيما تقدّم أنّ العلم يستدعي حضور صورة المعلوم في العالم، وبعد هذا كلّ لا حاجة إلى هذه التقسيمات؛ بل نقول: لو كان النفس جسمًا أو جسمانيّة^٤ لكان الحال فيها منقسمًا، ولو كان كذلك لزم انقسام بسائط المعقولات، وهو محال.

قال: (الصورة إذا حصلت في النفس لا تكون كليّة ولا مجردة) إلى آخره. قلنا: المراد "في كونها مجردة" أنّها تكون مجردة عن اللواحق المادّية، والأمر بهذه المثابة، وإلاّ لما كانت الصورة الحيوانية الحاصلة في العقل مطابقة للحيوان^٥ الصغير والكبير، وإذا كانت مجردة عن العوارض المادّية لا تكون النفس جسمًا ولا جسمانيّة، وإلاّ لكان الحال فيها مقتصرًا بالعوارض المادّية، هذا خلف.^٦

١ م: التوهم.

٢ م: إن.

٣ م: ماهية.

٤ م: حضوره.

٥ م: جسمانيًا.

٦ م: مطابقة الحيوان.

٧ قارن: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٢٣٩-٢٤١؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٤٧٣-٤٧٥؛ حكمة العين للكاتب، ص ٢٥٧-٢٥٩؛ تنزيل الأفكار للأبهري، ص ٧٤.

Râzî şöyle dedi: **(Herkes zorunlu olarak insandan nefse yerleşik olan sûretin, bütün yönlerden insanın benzeri olmadığını bilir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, tek bir maddede iki sûretin birleşmesinin muhal olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü senin de bildiğin üzere sûretlerin hasıl olması sadece maddelerin farklılığıyla olur. Eğer akledici kuvve, herhangi bir organda olsaydı bu akledici kuvvede bu organ için başka bir sûretin hasıl olması imkânsız olurdu ve böylelikle bunun, bu organ için sürekli akletme veya sürekli akletmeme olması gerekir ki bu bir çelişkidir.

Râzî şöyle dedi: **(Bu hususta meşhur olan, tümel idrâklerin sahibinin nefis olduğu ve tikel idrâklerin sahibinin ise sadece bedenî kuvveler olduğudur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu konuda gerçek olan, nefsin tikelleri tümel bir vecihle idrak etmiş olduğudur. Şöyle ki nefis, insanın mâhiyetini tümel arazlarla nitelenir şekilde idrak eder ve böylece bu arazlarla beraber bu mâhiyet, bu insana mutâbık olan soyut bir sûret olmuş olur ve bu sûret, birçok şeye yüklem olmaya engel teşkil etmez ve dolayısıyla bu sûret, vaki olan bu tikele mutâbık olur. Fakat bunun ortaklığa engel teşkil etmiyor olması, birçok şeye yüklem olmayı engellemez.

Maddî-muayyen arazlarıyla birlikte olan insana gelince bunu sadece cisimsel kuvveler idrak eder ve böylece bu kuvveler, tikeli ve insanın mâhiyetini için idrâk edici olur. Fakat insanın mâhiyeti tümel bir şey değildir, aksine akılda kendisine soyut olma durumu ilişir. Dolayısıyla burada meydana gelen şüphe de ortadan kalkmış oldu.

Râzî şöyle dedi: **(Nefsin bedene taalluku, daha önce de geçtiği üzere yönetme taallukudur. Sonra biz zorunlu olarak bizden birinin, bedeni hareket ettirmek istediğinde bunun yalnızca bu bedene dair şuardan sonra olacağını bilir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Eğer siz, “Nefis, tikelleri idrâk edicidir.” şeklindeki sözünüzle, daha önce de zikrettiğimiz gibi nefsin, tikelleri tümel bir vecihle idrâk ettiğini kastetmişseniz bunda bir şüphe söz konusu değildir. Eğer siz, bununla nefsin, tümelleri maddî arazlara eklenmiş şekilde idrâk ettiğini kastetmişseniz biz bu durumda şöyle deriz:

قال: (كل واحد يعلم بالضرورة أن الصورة الحالة في النفس من الإنسان ليست مماثلة له من كل الوجوه). قلنا: نحن ندعي أن اجتماع الصورتين في مادة واحدة محال؛ لأن اختلاف الصور لا تحصل^١ إلا باختلاف المواد على ما عرفت، فلو كانت القوة العاقلة في عضو استحال أن تحصل^٢ فيها صورة أخرى / [٩٢ظ] لذلك^٣ العضو فوجب^٤ أن يكون دائمة^٥ التعقل لذلك العضو أو دائمة^٦ اللاتعقل، هذا خلف.

قال: (المشهور أن صاحب الإدراكات الكلية هو النفس، وصاحب الإدراكات الجزئية القوى البدنية فقط). قلنا: الحق: أن النفس تدرك الجزئيات على وجه كلي^٧ بأن تدرك ماهية الإنسان موصوفة بعوارض كلية بحيث تصير تلك الماهية مع تلك العوارض صورة مجردة مطابقة لهذا الإنسان، وتلك الصورة لا تمنع الحمل على كثيرين، فهي مطابقة لهذا الجزئي الواقع؛ لكنها من حيث كونها غير مانعة من الشركة لا تمنع الحمل على كثيرين.

وأما الإنسان مع العوارض المعينة المادية^٨ فلا تدركها إلا القوى الجسمانية، فتكون تلك القوى مدركة للجزئي ومدركة لماهية الإنسان؛ لكن ماهية الإنسان ليس أمراً كلياً؛ بل الكلية إنما يعرض لها إذا صارت مجردة في العقل، فقد زالت الشبهة الواقعة في هذا الموضوع^٩.

قال: (تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير على ما مر، ثم نعلم بالضرورة أن الواحد منا إذا أراد تحريك البدن لا يتحقق ذلك إلا بعد الشعور بذلك البدن) إلى آخره. قلنا: إن أردتم بقولكم: «إن النفس مدركة للجزئيات» أنها تدركها على وجه كلي^٧ - كما ذكرناه من قبل - فلا شك فيه، / [٩٣و] وإن أردتم أنها تدركها^٩ ملحوقاً بالعوارض المادية فنقول:

١ م: يحصل.

٢ م: يحصل.

٣ ص: فذلك.

٤ ص: يوجب.

٥ ص: دائم.

٦ ص - الإدراكات.

٧ م: المادة.

٨ م - في هذا الموضوع.

٩ م: يدركها.

Şu halde neden eğer nefis bu vecih üzere idrâk etmediğinde nefis için [bedeni] idare etmenin/yönetmenin mümkün olmayacağını söylediniz? Peki neden nefsin tasavvurları, nefiste tümel şekilde sûreti hasıl olan bedeni hareket ettirmeyi gerektirmesiyle nefsin bedeni tümel bir vecihle idrâk etmesi, yönetme hususunda yeterli olmasın?

Râzî şöyle dedi: **(Sizin şimdi zikretmiş olduğunuz şey, mâhiyetin tamamı hususunda nefsin parçalarından her bir parçanın, nefse eşit olmasını gerektirmektedir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu sözden amaç, beden yok olmasından sonra insandan zâtı gereği akledici olan soyut bir şeyin kalması gerektiğidir ki durum zaten bu şekildedir. Çünkü yönetici nefsin ya bozulması mümkündür ya da bozulması mümkün değildir. Şayet bozulması mümkün değilse talep edilen hasıl olmuş demektir. Eğer bozulması mümkün ise bu durumda daha önce de geçtiği üzere nefis, madde ve sûretten bileşik olmuş olur ve böylelikle nefsin maddesi, nefis yok olduktan sonra da kalmaya devam eder. [Ancak şu var ki] soyut olan şeyin maddesi de soyut olur ve dolayısıyla nefisten soyut olan bir şey kalmaya devam eder. Böylece her soyut şeyin kendi zâtını akledici olduğu sabit olmuş oldu ve bu kalmaya devam eden soyut şey de kendi zâtını akledicidir ki talep edilen de zaten budur.

Râzî şöyle dedi: **(Birinin şöyle deme hakkı vardır: Eğer tikel hareketler, tikel idrâklar sahibi nefse gereksinim duyarsa nefse ait bu tikel idrâklar da başka bir nefse gereksinim duyar.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Peki neden bunun tümelleri idrâk edici olan bir nefsi olmasın? Böylece bundan, tikelleri idrâk edici olan nefis üzerine tikel idrâklar feyezân eder ve burada her tikel idrâkin feyezânı, sonsuz sayıdaki başka idrâklarla şartlı olmuş olur.

Râzî şöyle dedi: **(Birinin, “nefsin feleği hareket ettirmesi sadece Akıl’a benzemeye çalışması sebebiyle olduğu sizin mezhebinizin görüşleri arasındadır” deme hakkı vardır.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu ifade nefis için soyut bir kuvvenin olmasını gerektirmektedir ki bu, nefis için bir cismânî kuvvenin olmasıyla çelişmez. Çünkü hükemânın görüşü şöyledir: Nefsin birisi tümel irâde ve tümel idrâk sahibi olan bir *soyut kuvvesi*;

لم قلتُم إنَّها لو لم تكن مدركة على هذا الوجه لما أمكنها التدبير؟^١ ولم لا يجوز أن يكون إدراكها البدن على وجه كليّ كافياً في التدبير بأن تكون تصوّراتها موجبةً لتحريك البدن الذي حصلت صورته في النفس على وجه كليّ؟

قال: (والذي ذكرتموه الآن يقتضي أن يكون كلّ واحد من أجزاء النفس مساوياً لها في تمام الماهية) إلى آخره.^٢ قلنا: الغرض من هذا الكلام أن بعد خراب البدن لا بدّ وأن يبقى من الإنسان شيءٌ مجردٌ عاقلٌ لذاته، والأمر بهذا المثابة؛ لأنّ النفس المدبرة إمّا أن يصحّ الفساد عليها أو لا يصحّ، فإن لم يصحّ فقد حصل المطلوب، وإن صحّ كانت مركبة من مادّة وصورة على ما مرّ، فتكون^٣ مادّتها باقيةً بعد الفساد، ومادّة المجرد^٤ مجردة،^٥ فيبقى^٦ منها شيءٌ مجرد، وقد ثبت أن كلّ مجردٍ عاقلٌ لذاته، فذلك المجرد الباقي عاقلٌ لذاته، وهو المطلوب.^٧

قال: (ولقائل أن يقول: إن افتقرت الحركات الجزئية إلى نفس ذات إدراكات جزئية افتقرت تلك الإدراكات الجزئية التي للنفس إلى نفس أخرى) إلى آخره. قلنا: لا نسلم، ولم لا يجوز أن يكون لها نفس مدركة للكلّيات، ونفيض^٨ منها على النفس المدركة / [٩٣ظ] للجزئيات إدراكات جزئية، وتكون إفاضة كلّ إدراك جزئيّ مشروطاً بإدراك آخر لا إلى النهاية.

قال: (ولقائل أن يقول: إن من مذهبكم أن النفس إنّما تحرك الفلك للتشبه بالعقل) إلى آخره. قلنا: هذا يقتضي أن يكون لها قوّة مجردة، وذلك لا ينافي أن يكون لها قوّة جسمانية؛ فإن من مذهب الحكماء: أن لها قوّة مجردة: لها إرادة كليّة وإدراك كليّ؛

١ انظر: الملخص للرازي، ص ٧٠٨.

٢ ص - إلى آخره.

٣ م: فيكون.

٤ م: المجردة.

٥ ص: مجرد.

٦ م: يبقى.

٧ قارن: كشف الحقائق للأهري، ص ٤٧٠-٤٧٣؛ منتهى الأفكار للأهري، ص ٣٥٦-٣٦٦.

٨ ص: ونفيض؛ م: ويقتضي. | والمثبت من قبلنا؛ لأنّ المعنى والسياق يقتضيان ما أثبتناه.

٩ م - من.

diğeri de tikel irâde ve idrâkları olan bir *cismânî kuvvesi* bulunmaktadır. İşte hareket ettirmeyi üstlenen budur. Ayrıca bunun üzerine soyut kuvveden tikel irâdeler feyzân eder.

Akıl Konusuna Yönelik Eleştiriler

Râzî şöyle dedi: **(Biz ilk sudûr eden şeyin *bir* olması gerektiğini kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz daha önce *basît* şeyden yalnızca tek bir şeyin sudûr ettiğini ifade etmiştik.

Râzî şöyle dedi: **(Onun böyle olması eğer bu, zorunlu (*mûcib*) olursa söz konusu olur.)** Biz ise şöyle diyoruz: Buna dair açıklama daha önce geçmişti.

Râzî şöyle dedi: **(İlk sâdır olan şey neden cisim olmasın ki?)** Biz ise şöyle diyoruz: Sâdır olan ilk şeyin cisim olmamasının nedeni, -daha önce de açıkladığımızdan dolayı- cismin bileşik olmasıdır.

Râzî şöyle dedi: **(Size göre cevher, cinstir ve cinsin altında bulunan her şey, fasıl ve cinsten bileşiktir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bize göre cins, hâricî değil, aklî bir cinstir ve böylece akıl, hâricîte *basît* olmuş olur.

Râzî’nin **(Bunun heyûlâ olması neden mümkün olmasın?)** şeklindeki sözüne gelince biz bu hususta şöyle diyoruz: Çünkü heyûlânın sûretten önce olması mümkün değildir. İşte bununla onun, sûret olmasının mümkün olamayacağı da açığa çıkmış oldu.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, feleğin hareketlerinin sonsuz olmasını kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bunun nedeni daha önce açıkladığımız üzere zamanın bölünmez oluşundan dolayı zamanı koyucu bir hareketin gerekli olmasıdır. Bu hareketin *unsurî hareket* olması mümkün değildir. Çünkü *unsurî hareket*, konusunun sebâtının yokluğundan dolayı bölünmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bunun mümkün olması gerektiği belirlenmiş oldu.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, sonsuz fiillerin fâilinin, cisimsel olmasının mümkün olmadığını kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Buna dair delil daha önce geçmişti.

وقوةً جسمانيةً: لها^١ إدراكات وإرادات جزئية، وهي مباشرة للتحريك، وتفيض^٢ عليها دائماً من القوة المجردة إراداتٍ جزئية.

الكلام على العقل

قال: (لا نسلم أن الصادر الأول يجب أن يكون واحداً) إلى آخره. قلنا: قد بينّا أن البسيط لا يصدر منه إلا واحداً.

أما قوله: (إنما يكون كذلك إن لو كان موجّباً) إلى آخره. قلنا: الكلام عليه ما مرّ. قال: (لم لا يجوز أن يكون الصادر الأول جسماً) إلى آخره. قلنا: لما بينّا أن الجسم مركّب.^٣

قوله: (الجوهر عندكم جنس، وكلّ ما كان تحت جنس فهو مركّب من جنس وفصل) إلى آخره. قلنا: الجوهر عندنا جنسٌ عقليّ، لا خارجيّ، فيكون العقل في الخارج بسيطاً.

أما قوله: (لم لا يجوز / [٩٤و] أن يكون هيولي) إلى آخره. قلنا: لأنّ الهيولي لا يجوز أن يتقدّم على الصورة؛ وبهذا تبين أنّه لا يجوز أن يكون صورةً.^٤

قال: (لا نسلم أن حركات الفلك غير متناهية) إلى آخره. قلنا: لما بينّا أن الزمان غير منقطع فلا بدّ له من حركة حافظة له، ولا يجوز أن تكون تلك الحركة عنصريّة؛ لأنّ الحركة العنصريّة يجب انقطاعها؛ لعدم ثبات موضوعها، فتعيّن أن تكون ممكنة.^٥

قال: (فلا نسلم أن فاعل الأفعال الغير المتناهية لا يجوز أن يكون جسمانيّاً) إلى آخره. قلنا: البرهان عليه ما مرّ.^٦

١ م: لهما.

٢ ص: ويُفْضِي؛ م: ويقتضي. | والمثبت من قبلنا؛ لأنّ المعنى والسياق يقتضيان ما أثبتناه.

٣ قارن: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، ٢/٤٠٨-٤٠٩؛ التلويحات اللوحية للسهوردي، ص ٢٢٧-٢٣٠، ١٦٨؛ كشف الحقائق للأبهري، ص ٣٥٥-٣٥٦.

٤ ص - وبهذا تبين أنّه لا يجوز أن يكون صورة.

٥ ص: ملكة.

٦ ص: جسمانية.

٧ م - قال فلا نسلم أنّ فاعل الأفعال الغير المتناهية لا يجوز أن يكون جسمانيّة قلنا البرهان عليه ما مرّ.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, bunun Allah dışında bir şey olduğunu kabul etmiyoruz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Bu, İlk’ten sâdır olanın *Akıl* olduğunu beyan etmemizden dolayıdır ve dolayısıyla O’dan başkasının sâdır olması mümkün değildir.

Râzî’nin **(Siz neden boşluğun imkânsız olduğunu söylediniz?)** şeklindeki sözüne gelince biz bu hususta şöyle diyoruz: Buna yönelik cevap daha önce geçmişti.

Râzî şöyle dedi: **(Biz, boşluğun yokluğunun, kuşatılanın varlığıyla şartlı olduğunu zorunlu olarak biliriz.)** Biz ise şöyle diyoruz: Biz, bu ifade edilen şeyi kabul etmiyoruz. Aksine bu, hem kuşatılan hem de kuşatanın varlığıyla beraber şartlıdır. Çünkü sırf kuşatılanın yokluğundan boşluk gerekli olmaz.

Râzî şöyle dedi: **(Felek için yakın hareket ettirici, tikel fiillerin ilkesidir.)** Biz ise şöyle diyoruz: Buna yönelik cevap daha önce feleğin, birisi soyut diğeri ise cismânî olmak üzere iki kuvvesinin olduğu şeklinde geçmişti.

[C. İLM-İ İLÂHÎ KONUSUNA YÖNELİK ELEŞTİRİLER]

İlm-i ilâhî konusuna gelince buna dair açıklamalar dağınık şekilde geçtiğinden dolayı tekrara düşmemek adına ikinci kez burada zikretmeyeceğiz.

قال: (لا نسلّم أنّه غير الله تعالى^٢). قلنا: لما بيّنّا أنّ الصادر عن الأوّل هو "العقل"، فلا يجوز أن يصدر عنه غيره.

قوله: (لم قلتم أنّ الخلاء ممتنع؟^٣) قلنا: قد سبق الجواب عنه.

قال: (نعلم بالضرورة أنّ عدم الخلاء مشروطٌ بوجود المحوي). قلنا: لا نسلّم؛ بل هو مشروطٌ بوجود الحاوي والمحوي جميعاً؛ لأنّ مجرد عدم المحوي لا يلزم منه الخلاء.

قال: (المحرّك القريب للفلك مبدأً لأفعالٍ جزئيةٍ) إلى آخره. قلنا: الجواب عنه قد سبق بأنّ الفلك له قوّتان: مجردةٌ وجسمانيّةٌ.

[٣. الكلام على العلم الإلهي]

وأما الكلام على العلم الإلهي فقد سبق متفرّقاً، فلا نعيده ثانياً؛ احترازاً عن التكرار.

١ م: فلا؛ م + بل.

٢ ص م: الأوّل. | والمثبت من المطبوع. وقد تأكّدنا ذلك من بعض نسخ الملخص. انظر: الملخص للرازي، ص ٨١٩.

٣ وفي المطبوع كانت تلك الجملة هكذا: «قلنا لا نسلّم أنّ الخلاء ممتنع». انظر: الملخص للرازي، ص ٨١٩.

٤ م + متفرّقاً فلا نعيده.

[SONUÇ]

Bu ifade edilenler, bu kitapta serdedeceğimiz şeylerin sonu olsun. Bütün hamdler, âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur ve Allah, Hz. Muhammed'in kendisine ve bütün âline salât eylesin.

[خاتمة الكتاب]

وليكن^١ هذا آخر ما نُورِدُ^٢ في هذا الكتاب، والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله
على محمدٍ، وآله أجمعين.^٣

١ م: ولكن.
٢ م: آخر كلامنا.
٣ م: والصلاة على نبيّه محمد وآله أجمعين.

KAYNAKÇA

- Abdülhamîd, M. Fikrî Hamîd. “*Tenzilü’l-Efkâr fî Ta’dili’l-Esrâr: Dirâse ve Tahkik*”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Minia Üniversitesi, 2020.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210): el-Mûlahhas”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. Halil İbrahim Üçer. 2. baskı. 2 cilt. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2017.
- Altaş, Eşref. “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âimme Kavramını Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”. *İslam ilim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Mustakim Arıcı. 153-212. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- el-Âmirî, Muhammed Beşîr. *Kitâbu Mezâhiri’l-İbdâ’i’l-Hazârî fî t-Târîhi’l-Endülüus*. Bağdâd: Dâru Ğaydâ, 1433.
- Anawati, G.C. “Abharî”. *Encyclopaedia Iranica*. 1 cilt. London: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1985.
- Arıcı, Mustakim. *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Atlı, Sezen. “*Esirüddin el-Ebherî’nin Kelâmi Görüşleri*”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, 2004.
- Aygen, M. Sadettin. *Büyük Filozof Esirüddin Ebherî*. Afyon: Türkeli Matbaası, 1985.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü’l-Ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Bingöl, Abdulkuddus. “Esîrüddin el-Ebherî”. *DİA*. 10: 75-76. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Brockelmann, Carl. “Ebherî”. *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 4 cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1994.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supple*. Leiden: E. J. Brill, 1943.

- Brockelmann, Carl. “İbnu’l-İbrî”. *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 5 cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1987.
- Çelik, Hüseyin. “*Ebherî’nin Telhîsü’l-Hakâik İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlîli*”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2019.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Dekâ’iku’l-Efkâr*. Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, nr. 2757/5, 268^b-294^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *el-İhtisâb fî İlmi’l-Hisâb*. Irâk: Mektebetü’l-Müthafi’l-Irâkî, Mahtûtât, nr. 10248, 1^b-133^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *er-Risâletü’l-Bâhira fî’l-Makâlâtî’z-Zâhira*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2566/3, 18^b-23^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *er-Risâletü’z-Zâhira*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2566/2, 15^a-18^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *et-Tahrîru’s-Sânî li-Münteha’l-Efkâr fî İbâneti’l-Esrâr*. İran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/3, 187^b-209^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Gâyetü’l-İdrâk fî Dirâyeti’l-Eflâk*. İran: Tahran Üniversitesi Kütüphanesi, Mahtûtât, nr. 1082, 1^b-121^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Hidâyetü’l-Hikme*. thk. Mevlânâ Muhammed Saâdet Hüseyin. Karaçi: Mektebetü Büşrâ, 1432/2011.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Hülâsatü’l-Efkâr ve Nekâvetü’l-Esrâr*. Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, nr. 2757/4, 210^b-266^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Hülâsatü’l-Efkâr ve Nekâvetü’l-Esrâr*. thk. Mehdi Azmî - Hâşim Kurbânî. Tahran: Müessesese-i Pejuheşi-yi Hikmet u Felsefe-i İran, 1397/1977.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Islâhu Kitâbi’l-Ustukussât*. İran: Medresetu Âlî Şehîd Mutahharî, el-Mahtûtât, nr. 540, 1^b-238^a.

- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Islâhu Kitâbi’l-Ustukussât*. İrlanda: Chester Beatty Library, Islamic Manuscripts. nr. 3424, 1^b-126^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Islâhu Kitâbi’l-Ustukussât fi’l-Hendese li-Öklidis*. İstanbul: Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi, nr. 596, 1^b-18^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Kefî’l-Hakâ’ik fi Tahrîri’d-Dekâ’ik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, nr. 1436, 1^b-134^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Kitâbü’ş-Şükûk ale’l-Mûlahhas*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2319, 1^b-94^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Kitâbu Merâsidi’l-Makâsîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 1963, 1^b-45^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Merâsidi’l-Makâsîd*. Diyarbakır: Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1611, 1^b-75^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Muhtasar fi İlmi’l-Hey’e*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1499, 11^b-81^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Mûlahhas fi Sınâ’ati’l-Mecistî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2583/1, 1^b-113^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Müntehal-Efkâr fi İbâneti’l-Esrâr: Tahrirhâ-yı Yekum ve Dovvum*. thk. Mehdi Azmî - Hâşim Kurbanî. Tahran, y.y. 1395/1975.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Risâle fi Berkâri’l-Maktû’*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 1706, 234^b-237^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Risâle fi Fesâdi’l-Ebhâs Elletî Vaz’ahâ Mübrizu’l-Cedeliyyîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2304/4, 148^b-152^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Risale fi İlmi’l-Kelâm*. thk. Muhammed Ekrem Ebû Gûş. Ammân: Darü’n-Nûri’l-Mübin li’d-Dirâseti ve’n-Neşr, 1433/2012.

- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Risâle fi'l-Hey'e*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1135, 61^b-77^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1265, 11^b-15^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Şerhu'z-Zîci's-Şâmil*. İrlanda: Chester Beatty Library, Islamic Manuscripts, nr. 4076.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Tehzîbü'n-Nüket*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1855, 1^b-94^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Tenzîlü'l-Efkâr fi Ta'dili'l-Esrâr*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2662, 1^b-152^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Zübdetü'l-Esrâr*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Karaman İl, nr. 1118/1, 2^a-51^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Unvânu'l-Hak ve Burhânu's-Sıdk*. İran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, nr. 2752/6, 149^b-163^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Beyânü'l-Esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 1107/1.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Keşfü'l-Hakâ'ik fi Tahrîri'd-Dekâ'ik*. thk. Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1419/1998.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Kitâbu Merâsidü'l-Makâsıd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 826/2, 94^b-219^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Münteha'l-Efkâr fi İbâneti'l-Esrâr*. Tahran: Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, Ulûm-i Felsefe, 2752/2, 213^a-358^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Risâletü'l-Metâli'*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1618, 77^a-107^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Telhîsu'l-Hakâ'ik*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1618, 45^a-76^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Tenzîlü'l-Efkâr fi Ta'dili'l-Esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 2562, 2^b-74^a.

- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Zübdetü’l-Hakâ’ik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 1107/1, 150^b-169^b.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *Unvânu’l-Hak ve Burhânu’s-Sıdk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Nadir Eserler, nr. 3134, 2^a-50^a.
- el-Ebherî, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer. *el-Kavâdihu’l-Cedeliyye*, thk. Şerîfe el-Hûşânî. Riyad: Dâru’l-Verrâk, 1424/2003.
- Eichner, Heidrun. “al-Abhari, Athir al-Din”. *The Encyclopaedia of Islam*. ed. Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. 3: 11-13. Leiden: Brill, 2008.
- Eichner, Heidrun. “Essence and Existence: Thirteenth Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology”. *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*. ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci. 123-152. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2012.
- Eichner, Heidrun. *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*. Habilitationsschrift, Halle-Wittenberg: Martin-Luther Universität, 2009.
- Eichner, Heidrun. “Varlık ve Mahiyet: Arap-İslâm Felsefesi ve Kelâmında On Üçüncü Yüzyıl Perspektifleri”. çev. Ayşe Betül Tekin. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15. sy. 2 (2017): 493-419.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi Felsefe-Bilim*. 4. baskı. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- Hanoğlu, İsmail. “Kitabu’l-Mülâhhas fî’l-Mantık ve’l-Hikme Bağlamında Fahreddin er-Razi ve İslam Felsefesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 20 (2011): 171-192.
- Hüseyini, Zeynelabidin. “Esirüddin Ebherî Felsefesinde İnsanî Nefs”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 2 (2017): 1031-1056.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü’l-A’yân*. thk. İhsân Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1405/1984.

- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Der’u Te’ârûzi’l-Akl ve’n-Nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Daru’l-Kunûzi’l-Edebiyye, 1412/1991.
- İbnu’l-Îmâd. *Şezerâtü’z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. thk. Abdulkâdir el-Arnâvûd - Mahmûd el-Arnâvûd. 2. baskı. Dîmeşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1985.
- İbnu’l-İbrî. *Târîhu Muhtasari’d-Düvel*. Beyrut, y.y. 1405.
- İzgi, Cevat. “Zekerîyyâ b. Muhammed el-Kazvînî”. *DİA*. 25: 160-163. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Kâtibî, Necmeddin el-Kazvînî. *Hikmetü’l-Ayn*. thk. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halîfe. *Keşfü’z-Zünûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Funûn*. 6 cilt. Bağdâd: Mektebetü’l-Müsennâ, 1360/1941.
- Kehhâle, Ömer b. Rızâ. *Mu’cemü’l-Müellifin*. Beyrut: Mektebetü’l-Müessenâ - Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Kılıç, Cevdet. “Ebherî’nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ’daki Kaynakları”. *Felsefe Dünyası* 44, sy. 2 (2006): 86-132.
- Kılıç, Cevdet. “İbn Sînâcı Bir Filozof: Esirüddin el-Ebherî ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri”. ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala. 1: 425-440. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *Ebherî’de Tanrı-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’dan Ebherî’ye Tam İllet-Nakıs İllet Ayrımının Ortaya Çıkışı”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 9. sy.1, (2017): 69-90.
- Kılıç, Muhammet Fatih ve Borsbuğa, Mustafa. “Hocazâde ve Sinan Paşa’nın Tam İllet Tartışmasına Katkıları: Kelimeteyn fî Bahsi’l-’İleti ve’l-Ma’lûl”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol- Hacer Ergin Özkan ve Bilge Sever Kıyak. 1: 134-148. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.

- Koca, Abdulaziz Samet. “*Ebherî’nin Risâletü’l-Melâli İsimli Eserinin Tahkik, Tercüme ve Neşri*”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2022.
- Kömürcü, Kamil. “Esîrüddin el-Ebherî”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*. 2. baskı. 6: 791-810. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Kömürcü, Kamil. “Esîrüddin el-Ebherî Ekseninde Medreselerde Mantık Eğitimi ve Bu Eğitimin Günümüz Medreselerine Yansımaları”. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu*. ed. Fikret Gedikli. 2: 595-614. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2012.
- Kömürcü, Kamil. “Mantık Tarihinde İsagoci Geleneği”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 36. sy. 2 (2018): 45-62.
- Lammer, Andreas. “Eternity and Origination in the Works of Sayf al-Dîn al-Âmidî and Athîr al-Dîn al-Abharî: Two Discussions from the Seventh/Thirteenth Century”. *The Muslim World* 107. sy. 2. (2017): 432-481.
- Mahmud Hasan el-Mağnîsî. *Mugni’t-Tullâb*. thk. Mahmûd Ramazân el-Bûtî. Dîmeşk: Dâru’l-Fikr, 1424/2003.
- Mehmet Fevzi Edirnevî. *Seyfu’l-Gullâb Şerhu Muğni’t-Tullâb*. İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1284/1867.
- Muhammed Rüşdî Karaağacı. *Tuhfetü’r-Rüşdî fî Şerhi İsâgocî*. İstanbul: Daru’l-Âmire, 1252/1836.
- Muhammed Zühdi. *Mürşidü’l-Mübtedî*. Dersââdet: Mekteb-i Sanâ’î Matbaası, 1309/1891.
- Nur, Belek. “*Esîrüddin el-Ebherî’nin Beyânü’l-Esrâr Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)*”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Ömer Fevzî Tokadî. *Durrü’n-Nâcî alâ Metni İsâgocî*. İstanbul: Dersââdet Matbaası, 1312/1894.
- Rahim, Ahmed Haitham. “*The Creation of Philosophical Tradition: Biography and the Reception of Avicenna’s Philosophy*”. Basılmamış Doktora Tezi, Yale University, 2009.

- Rescher, Nicholas. *Studies in Arabic Philosophy*. Hartford: University of Pittsburgh Press, 1966.
- Sarioğlu, Hüseyin - Nusayr, Abdülmecid. “Esîrüddin el-Ebherî”. *Mevsû’âtu A’lâmi’l-Ulemâ ve’l-Üdebâi’l-Arab ve’l-Müslimîn*. 1: 187-202. Beyrut: Daru’l-Cîl, 2005.
- Shihadeh, Ayman. *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas’ûdî’s Commentary on the Ishârât*. Leiden: Brill, 2015.
- Süleymân, Abbâs Muhammed Hasan. “Esîrüddin el-Ebherî ve Risâletu-hu fi’l-Usturlâb”. *Mecelletü Ulûmi’l-Mahtûtât* 2. sy. 2 (2019): 1-41.
- Şeşen, Ramazan. *Muhtârâtun mi’l-Mahtûtâtî’l-Arabiyyeti’n-Nâdira fî Mektebâtî Türkiye*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Yayınları, 1997.
- Turan, Sultan. “*Esîrüddin el-Ebherî’nin Zübdetü’l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi*”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.
- et-Tûsî, Nasîrüddin. “*Ta’dilü’l-Mi’yâr fî Nakdi Tenzîli’l-Efkâr*” *Mantık ve Mebâhisü’l-Elfâz: Mecmû’a-yi Mütûn ve Makâlât-ı Tahkiki*. nşr. Mehdî Muhakkık - Toshihiko Izutsu. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Fehrengî, t.s.
- Üçer, Halil İbrahim. “Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde’nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefi-Kelâmî Kaynakları Üzerine”. *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*. ed. İhsan Fazlıoğlu - İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahreddin er-Râzî”. *DİA*. 12: 89-95. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yormaz, Abdullah. “Muhaliif Bir Metin Nasıl Okunur: Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü’l-Hikme”. *Dîvân* 2, sy.1 (2005): 175-192.
- ez-Ziriklî, Hayreddin b. Muhammed b. Muhammed. *el-A’lâm*. 5. baskı. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1423/2002.

المصادر والمراجع

- إخبار العلماء بأخبار الحكماء؛

جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي
(ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٨م).

تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- الإشارات والتنبيهات؛

أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق: مجتبى الزارعي، مؤسسه بوستان كتاب، قم ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

- تلخيص المحصل؛

أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد الحسن الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).
دار الأضواء، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- التلويحات اللوحية؛

أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي (ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).
تحقيق نجفقلي حبيبي، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران
١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

- تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار؛

أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندي (ت. ٦٦٣هـ/١٢٦٥م).
المكتبة السليمانية، قسم لاله لي، الرقم: ٢٥٦٢.

- حقائق الحقائق؛ تلخيص المحصل؛

عبد الرحمن بن محمد زين الدين الكشي (ت. ٦٦١هـ/١٢٦٢م).
مكتبة كبريلي، قسم فاضل أحمد باشا، الرقم: ٨٦٤.

- حكمة العين (مع شرح شمس الدين مبارکشاه البخاري؛

نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م).

تحقيق تحقيق جعفر زاهدي، مؤسسه چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه
فردوسی، مشهد ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

- شرح المحصل؛

أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن محمد قطب الدين المصري السلمي المغربي

(ت. ٦١٨هـ / ١٢٢١م).

المكتبة السليمانية، قسم راغب باشا، الرقم: ٢٩٢.

- الشفاء؛

أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٧م).

تحقيق الأب قنواني، محمود محمد الخضير، أحمد فؤاد الإهواني، سعيد

زايد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ١٤٠٥.

- كتاب مراصد المقاصد؛

أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندي

(ت. ٦٦٣هـ/١٢٦٥م).

المكتبة السليمانية، قسم راغب باشا، الرقم: ٨٢٦.

- كشف الحقائق في تحرير الدقائق؛

أثير الدين المفضل بن عمر السمرقندي الأبهري (ت. ٦٦٣هـ/١٢٥٦م).

تحقيق حسين صاري اوغلو، مكتبة جانتاي، إسطنبول، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات؛

أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين التيمي البكري الرازي
(ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠).

منشورات ذي القربى، قم ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛

أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين التيمي البكري الرازي
(ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠).

تحقيق حسين آتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة ١٤١١هـ/١٩٩١م.

- الملخص؛

أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين التيمي البكري الرازي
(ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠).

تحقيق اساعيل خان أغلو، دار الأصلين، عمان ١٤٤١هـ/٢٠٢١م.

- مختار الصحاح؛

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. ٦٦٦هـ/١٢٦٨م)

تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

- الملخص (قسم المنطق)؛

أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين التيمي البكري الرازي
(ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠).

تحقيق أحد فراموز قراملكي - آدينه أصغري نژاد ، انتشارات دانشگاه إمام
صادق، تهران ١٣٨١.

- منتهى الأفكار في إبانة الأسرار؛

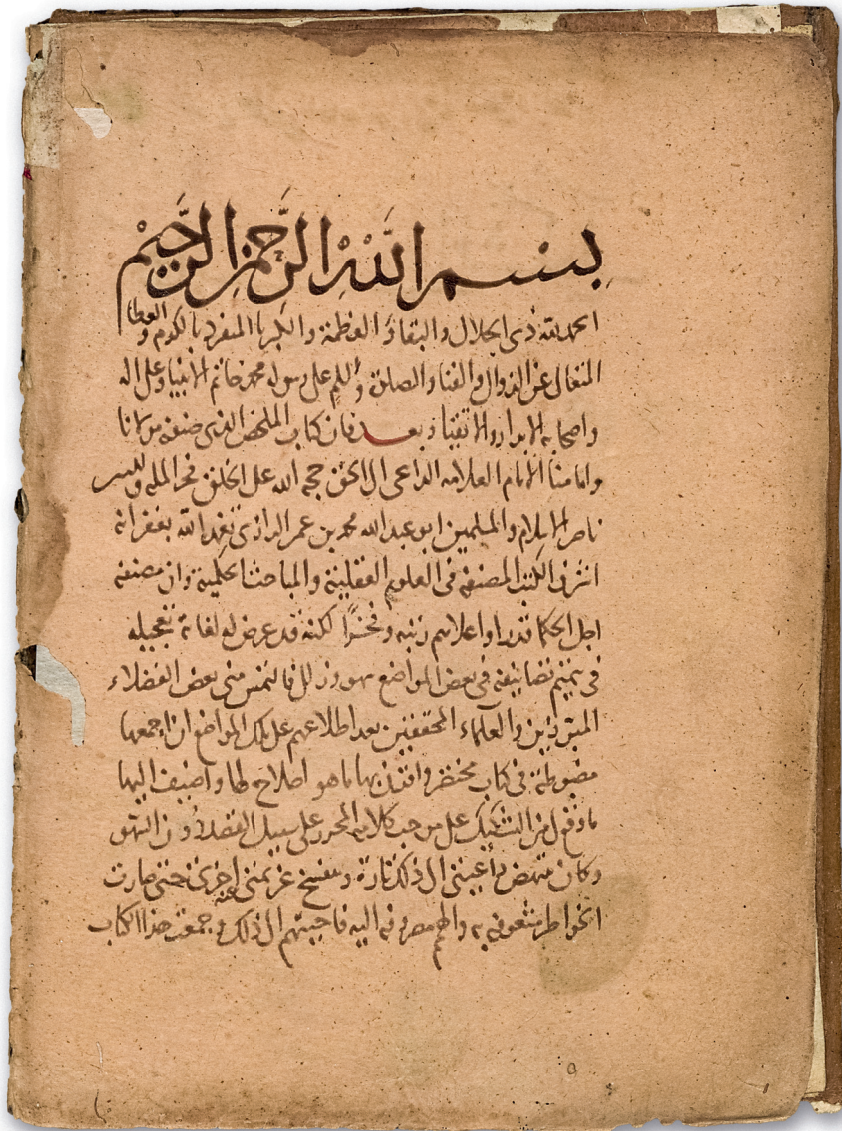
أثير الدين المفضل بن عمر السمرقندي الأبهري (ت. ٦٦٣هـ/١٢٥٦م).
تحقيق فارس العجمي - عبد الله الغزي، دار فارس، الكويت
١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م.

- الهداية في المنطق؛

أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٧م).
تحقيق محمد أحمد عبد الحليم، دار الكتب العلمية، بيروت
١٤٤٩هـ/٢٠١٦م.

EKLER

Kitâbü's-Şükûk ale'l-Mülâhhas'ın Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ayasofya, nr. 23019'da kayıtlı nüshasından görüntüler.



وكلاهما ان يكون او ان يكون زوايا ان يكون طاقاب مع كل واحد من
 دوا اما ان يكون دوا اما ان يكون طاقاب مع كل واحد من
 بعكس الكبريت ونفس عليه بواقي الضروب والاشكال دوا اما اصلاح
 المذكور في الكتب من هذا النوع مع زيادات كثيرة قد سبق في كتاب
 المراسد دوا اما اخرجت من الشرطيات وتقسيم المطايا واحكامها
 واخلطاتها فقد ذكرته في كتاب لشت الغرائب من اراد كمال
 مناعه المطلق فليرجع اليه والله اعلم بالصواب

الكلام على البرهان

قال العلم بان النور لما احدث انشكاه بحسب القرب
 والبعد من الشمس فنحن ان يكون نوره مستفاد عنها اما ان يكون
 اوليا او يكون الى اخره قلنا لم نعلم انه اذا لم يكن ان يلا لم يجر
 عندنا من المادى وهذا من المادى المبادى من الماديات اليقينية
 التي يستعمل بها هذا العلم ولا يلزم من كونها غير اولية ان يكون
 يقينية **العلم** كقولنا ان العلم على ان العلم

انضمامها اليها الذهب في نفا من اشركه على انما نقول ان النفس رايا
 الماهية في الخارج حتى لذنا الجواب عن هذا الشك

الكلام على الوحدة والكثرة

قال في الفرق بين الوجود والوحد قد عطفنا
 انهما عارضان عن معبر واحد الا حقه قلنا هذا متقدم متفرد ليس
 لها نظم قياس فلا بد من النظر فيها وطريق تذكيرها ان يقال ان كل كثر
 له وحدة وكل له وحدة فهو موجود فكل كثر موجود وكل موجود واحد
 فكل كثر واحد فلو لم يكن الوجود نفس الوجود صدق على الاشياء الواحد
 انه كثر واحد واحد خلف وطها ان يقال ان كل موجود واحد
 وهذا لان كل كثر موجود وانما من الكثر واحد فليس كل موجود
 بواحد ثم الكثرة من حيث هي كثر وان صدق عليها انها واحد لكن
 ذلك لا يوجب صدق قولنا كل كثر واحد **قال** اجمع الواحد
 يكون واحدا فاذا اجتمع زالت وحدته واما التي هي وحدة والا كان
 المتفرد اعدا ان سواها قلنا لانم وهذا لان العلم بالمتفرد واحد

لا يمكن له صورة في الخارج فان كانت تلك الصورة واجبة لذاتها
كانت الصفة المحتاجة الى العز واجبة لذاتها وسكان ان كانت مكنة
فلهذا امكان اخر فلم وجود صفات وموصفات من شبيه الطبع الى غير
النهاية والامكان الذي حكم الشيخ لم ينفذ على احد من ليس هو
الامكان العايد الى الماهية بل الامكان بمعنى الاستعداد المأمور بتغير
معرض للبلد ويتنقل الى العلل الدائمة والادام وجوده وانما
يتنقل الى الحركات النلكية فلذا يجب ان يكون كل ذلك سقيا بان

رزان الكلام على الجواهر والعرض

قال اذا قلنا للجواهر جوهرا فمنا ان امور ثلثة احدها
الاستغناء عن الموضوع والذي يكون ماهيته علته للاستغناء والثالث
الماهية التي تعرضت لها هذه العلوية فلما لم يمتد الى موضوع الجواهر
بالثالث لم يكن جوهرا والاختلاف ان يكون المكنة وهذه العلوية محليته
التي هي ان يكون الجوهرا ان يقتصر على المكنة (الكون جوهرا والغير
ممكن ان يكون جوهرا) انهم انما ليس بجواهر

القطب و ان خط الاستواء واح وافق البلد و قطب
 العالم و ان من خط الاستواء نقطتان غائتان قدر الشمس
 من تحت الرأس في هذا البلد و هـ و من زاوية مد ليد الشمس
 عند وصولها الى غائتان تحت رأس اهل هذه البلد فكون و د
 نصف قدر نهارها بالنسبة الى افق البلد و هـ و من نها دها
 بالنسبة الى افق خط الاستواء و مكنها على ب و ج و ان التوسيع
 مكنها على ق و هـ و فكون تخميننا في البلد اخبر و ضم الكثر
 من تخميننا في خط الاستواء فند الصبح ان هذا الكثر سدد في اللان
 و قد اعد استعمال هذه المذمة في الكثر كثره مع ما فيها من الجلال
 المذكرة



الكلام على النفس

قال — إذا نظر الناظر إلى عمود قائم على الأرض طوله
عشر فتر ذراعاً إلى آخره قلنا لا بد أن يرى ارتفاع العمود أصغر
من فائتة الإنسان وهذا منصف من الوقوع حتى لو وقع البصر على ذلك
الشيء فأنما يرى ارتفاع العمود أصغر **قال** — إذا أدرك
الناظر شخصاً إنساناً على الشئ أرفع ثم ساعد حتى عاد البعد فمما أرفع فليس
يبدو مقدار أصغر من الشئ الأول فليلا يرى من أعين الإنسان
يطبع الشئ أصغر ولكن ما شغ به التقدير لعله المتفاوت **قال** —
وعم الشئ أن البصر هو الصفة الطبيعية في العين وهو باطل إلا إذا
ما لا يرى أنه يتجلى الطباع العظيم في الصغير إذا كان المطبع تارك
الشئ وتبينه وإنما كثر كذلك أن لو كان في شئ طاهر الشئ في الحقل
أن ساد به من الحاشية وليس كذلك واستحال حصول الشئ في الجسد
والعالي كذا فاعلموا **قال** — كما أن الحقل على هذا الشخص
بأنه إنسان إلا أنه قد لا يرى أن يكون هناك شئ واحد من الكائن

للمجنوبات ادراكات جزئية ويكون فاضحة كل ادراك جزئي شرطاً
بادراك اخر الى نهاية **قال** وليقل ان نقل الفرض عنكم
ان النفس لما حركت الفلك للشبهة بالعقل الاخر فلا هذا يقتضي ان كل
لحاقة مجردة وذلك لا ينافي ان يكون لها قوة جسامية فان من مذهب
الحكام ان لها قوة مجردة لها ارادة كلية وادراك كل قوة جسامية
لها ادراكات وارادات جزئية وهي مباشرة للتحريك وتنفي عليها
دايم من القوة المجردة ارادات جزئية

السلام على العقل

قال ما سلم ان الصالح الاول يجب ان يكون واحداً
فدنيا ان البسيط لا يصدق منه الا واحد الا انه يكون كذلك ان لو
كان مرجحاً لما لنا الكلام عليه **قال** لا يجوز ان يكون
الصالح الاول جسامياً بل ان اجتمع عليه اجزاء عند كبره
وكلها كان تحت جنس فهو مركب من اجزاء وفصلنا اجزاء عند اجتناب
عقلها الخارجى فيكون العقل الخارجى بسيطاً ما قوله لا يجوز

٩٢

ان يكون حيوانا قلنا لان الحيوان لا يجوز ان يتقدم على الصورة
قال ان لم ان حر كات الفلك عن متناهية قلنا لما بينا
 ان الزمان عن متقطع فلا بد له من حركة حافظة له ولا يجوز ان يكون
 تلك الحركة عرضية لان الحركة العرضية يجب ان تقاطعها لعمومات
 موضوعها فبين ان يكون ملكه **قال** فلا نلزم ان نعلم
 الانفعال العقل المتناهية لا يجوز ان يكون جسمانية قلنا البها على
 مائة **قال** ان لم انه غير الاول قلنا لما بينا ان الصالح
 عن الاول هو العقل فلا يجوز ان يصدر عنه غير قوله لم ولم ان اخلا
 كمتنع قلنا قد سبق اجواب عنه **قال** يعلم بالطريقة ان
 عدم اخلا مشروط بوجود المحسوس بل ان لم بل هو مشروط بوجود
 احادته والمحسوس جميعا ان مجرد عدم المحسوس ايلزم منه اخلا ٩
قال المحرك القريب للفلك بعد الانفعال حروية الى اخره
 قلنا اجواب عنه قد سبق ان الفلك له قد ان مجرد جسمانية ٩
 والاكلام على العلم الا هي فقد سبق تنقنا فلا يغيب ثانيا
 احتراز اعن التكرار وليكن هذا اخرنا قد روي في هذه الكتاب
 وانتم سبها فاعلموا على محرواله احمر

DİZİN

A

Adem 204
 Ademât 206
 Ademî 100, 102, 228, 236, 248, 298,
 308, 312, 314, 324, 348, 350
 Akıl 4, 47, 84, 202, 214, 240, 274,
 276, 280, 304, 306, 366, 372
 Akledilir 57, 58, 208, 212, 272, 274,
 278, 314, 366
 Akli Tümel 94
 Amr 230, 274
 Apaçık 82, 114, 198
 Arazî 110
 Arşın 358, 362, 364
 Artbitişen 144, 146, 148, 190, 194, 230
 Astronomi 13, 17, 19, 21, 23, 25, 31,
 32, 33, 36, 46, 354
 Ay 38, 64, 198, 290, 308, 356
 Ayrık Önerme 142, 146, 190, 192,
 194, 196
 Ayrım 62, 70

B

Beden 116, 224
 Bedenî Kuvveler 64, 368
 Bedihî 61, 114, 204, 272
 Belirli Vakıtlı 71, 160, 162, 168, 176, 180
 Beş Tür 182, 240
 Bilaraz 72, 184, 186
 Bileşik 57, 65, 66, 70, 71, 86, 90, 92,
 98, 102, 106, 108, 110, 112, 120,
 152, 154, 164, 172, 182, 184, 192,
 204, 208, 214, 234, 240, 246, 268,
 274, 300, 302, 312, 316, 346, 354,
 370, 372
 Bileşik Kıyas 9, 152, 154, 164, 172,
 182, 184, 188, 190, 192
 Bilfil 62, 67, 68, 70, 120, 122, 124,
 128, 136, 138, 152, 160, 162, 164,
 168, 272, 274, 286, 290, 296, 316,
 320, 342

Bilgi 18, 19, 20, 22, 23, 24, 29, 33, 61,
 62, 73, 98, 136, 198, 200, 232, 270,
 280, 282, 286, 366
 Bilkuvve 62, 67, 100, 122, 150, 274,
 286, 324
 Birlik 41, 98, 232, 234
 Bitişik Önerme 70, 142, 144, 146, 148,
 182, 186, 188, 190, 192, 194, 196
 Bi't-Tab 262, 354, 356
 Büyük Öncül 70, 160, 162, 164, 168,
 170, 172, 174, 176, 178, 180, 182,
 190, 192, 194, 196

C

Cevher-İ Ferd 11, 336
 Cihetleri Belirleyen Felek 11, 354
 Cins 8, 86, 100
 Cisim 65, 96, 104, 106, 114, 232, 238,
 248, 252, 254, 256, 258, 260, 262,
 264, 268, 278, 316, 322, 336, 342,
 344, 346, 352, 356, 366, 372

Ç

Çizgisel Meyil 354

D

Daire 292, 354, 356, 360, 362
 Dairesel Hareket 356
 Dairesel Meyil 354, 356
 Delâlet 17, 57, 66, 67, 86, 88, 90, 110,
 112, 122, 170, 198, 206, 208, 210,
 268, 270, 274, 294, 310, 318, 322,
 350, 354, 360
 Devir 84, 352
 Dışbükey 340, 354

E

Ekvator 360, 362
 Ekvator Çizgisi 360, 362
 el-Bârî 118, 210, 212, 214

el-Hadâ’ik 166, 174
 el-İşârât 21, 23, 40, 68, 128, 130
 el-Keşşî 20, 71, 166, 174
 el-Muhassal 112
 el-Mûlahhas 2, 14, 28, 31, 40, 53, 54,
 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74,
 75, 76, 80, 128, 142, 166, 176, 378
 el-Vücûdü’l-Hâss 60, 236
 er-Râzî 7, 13, 19, 20, 21, 42, 47, 54,
 55, 73, 74, 80, 378, 385
 Esvâr 122
 eş-Şeyh 128, 130, 132, 140, 226, 238,
 290, 292, 294, 296, 322, 364
 Evvelî 198, 200, 204

F

Faal Akıl 47, 272, 274, 276
 Fâil İllet 240, 296
 Fasil 66, 86, 88, 104, 106, 108, 226,
 228, 234, 372
 Felek 11, 25, 230, 238, 254, 256, 304,
 308, 352, 354, 360, 374
 Felekî 60, 230, 238, 304
 Felek-i Aksâ 308, 360
 Felek-i A’lâ 254
 Felek-i A’zam 256
 Felsefî 14, 23, 24, 35, 37, 43, 44, 48,
 51, 53, 55, 74, 75, 80
 Ferdi 108
 Fersah 358
 Feyiz Veren İlletler 116
 Feyiz Veren Müfârikalar 67, 112
 Fiil 90
 Form 23, 37, 364

G

Gemi 338
 Genel İmkân 68, 71, 128, 130, 162,
 166, 238
 Genel Mutlaka 68, 128, 130, 176
 Genel Mümkine 68, 122, 128, 130
 Genel Şartlı 71, 126, 136, 170, 172,

174, 176, 180, 182
 Geometrik 360
 Güneş 64, 150, 186, 198, 356, 360,
 362

H

Haber 90
 Hâl 106, 290
 Halâ 258
 Hareket 77, 96, 248, 256, 258, 260,
 268, 304, 308, 316, 318, 320, 322,
 328, 330, 332, 336, 338, 340, 342,
 352, 356, 358, 368, 370, 372, 374
 Hâricî 57, 58, 88, 90, 94, 100, 138,
 206, 208, 214, 216, 224, 226, 230,
 234, 246, 278, 284, 308, 350, 352,
 372
 Hâricî Arazlar 94, 278
 Hâricî Fâil 350, 352
 Hâricî Terkid 226
 Hâricî Vücûd 57, 208
 Hâssa 104, 116
 Hattu’l-İstivâ 360
 Haysiyet 298, 300
 Hayyız 114
 Heyûlâ 61, 106, 240, 242, 244, 336,
 344, 346, 348, 350, 372
 Hikmet 10, 204
 Hisse 106, 108
 Hulûl 106, 226, 228, 234, 240, 242,
 244, 248, 310, 332, 348
 Hüküm 65, 70, 82, 84, 90, 114, 118,
 144, 148, 164, 172, 174, 176, 202,
 220, 222
 Hüve Hüve 224
 Hüviyet 57, 60, 226, 228, 238, 284
 Hz. Muhammed 80, 376

I

Işık 10, 264
 Îcâb 134
 Îcâb-ı Dâim 134

İ

İbn Heysem 256
 İbn Sînâ 14, 21, 23, 24, 36, 37, 39, 40,
 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
 54, 55, 60, 68, 75, 128, 292, 383
 İcmâlî 98, 100, 276
 İcmâlî Bilgi 98
 İçbükey 354
 İhtimal 43, 45, 84, 94, 96, 104, 108,
 300, 306, 354
 İlk Akıl 306
 İllet 41, 50, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 66,
 67, 104, 106, 108, 112, 150, 174,
 208, 212, 226, 228, 238, 242, 244,
 300, 302, 306, 308, 312, 314, 350,
 352
 İlm-i İlâhi 374
 İltizâm 8, 88
 İntâc 71, 158
 İntac-ı Beyyin 166
 İntiba 270
 İstidâd 60, 112, 238, 288, 350
 İstikrâ 150
 İtibar 144, 216, 234, 298
 İttifâkî 70, 146, 148
 İzâfet 324, 364

K

Kâime 294
 Keşfü'd-Dekâ'ik 302
 Keşfü'l-Hakâ'ik 196
 Kısır Döngü 84, 240, 242, 254, 258
 Kıyâs 70, 150
 Kitâbu'l-Merâsîd 196
 Kudemâ 262
 Kutbuddin El-Mısrî 150
 Kuvvet 268
 Kuvvetsizlik 268
 Küçük Öncül 71, 152, 158, 160, 164,
 166, 168, 170, 174, 176, 178, 180,
 190, 192, 194
 Küre 64, 248, 340, 352, 356, 358, 360

L

Lafzî Ortaklık 59, 228
 Lâhık 302
 Lâzım 164, 254, 348, 350
 Levâzım 142, 352
 Lüzum 90, 100, 162
 Lüzûmî 70, 144, 146

M

Maddî-Muayyen Arazlar 368
 Maddî Ve Muayyen Araz 64
 Madûm 58, 59, 63, 116, 118, 186,
 218, 220, 222, 314, 316, 326
 Mâhiyet 57, 58, 62, 64, 66, 86, 92, 94,
 98, 110, 112, 208, 214, 216, 224,
 230, 232, 238, 240, 272, 274, 282,
 284, 286, 306, 344, 368
 Mahkûmun Aleyh 84
 Malûl 41, 51, 63, 106, 226, 284, 286,
 312
 Malûm 84, 280
 Ma'dûl Olumlu 116
 Ma'kûl 216, 278
 Ma'kûlât 366
 Mebâdi 198
 Mebde' 29, 98, 112, 276
 Mefhûm 206
 Melâ 258
 Meleke 264, 268, 290
 Menfî 59, 218
 Men'û'l-Cem 142
 Men'û'l-Huluv 142
 Men' 106, 112, 148, 250, 324, 340
 Merkür 354
 Mersûm 116
 Mesned 106
 Meşhur Muzâf 294
 Meşrût 88
 Mevcûd 22, 60, 140, 208, 210, 214,
 236, 300, 306
 Mevhûm 316
 Miktar 92, 122, 246, 248, 250, 252,
 266, 320, 330, 332, 346

Mil 358
 Misâl 364
 Mod 170, 178, 180, 186, 188
 Modlar 158, 172, 176, 178, 180, 186,
 188, 190, 192, 194, 196
 Muallal 106
 Muallil 344, 356
 Muayyen 39, 64, 71, 96, 162, 168,
 206, 212, 230, 234, 242, 304, 310,
 334, 348, 352, 368
 Mûcib 48, 142, 372
 Mugâlata 202
 Muhal 66, 98, 120, 146, 148, 150,
 204, 220, 222, 248, 254, 260, 278,
 326, 328, 338, 346, 360, 368
 Mukavvim 102, 108, 210, 244, 312,
 318
 Musavvire Kuvvesi 354
 Mutâbakat Delâleti 66, 88
 Mutâlebe 298
 Muzâf 92, 294
 Müessir 108, 212, 296, 302, 312, 314
 Müfret 65, 86
 Müfret Lafız 65, 86
 Mükteseb 114
 Mümeyyiz Cüz’ün Kemâli 86, 88, 104,
 108
 Mümteni 328
 Münteşire 162
 Müreccih 214
 Müstağni 84, 106, 108, 110, 210, 226,
 228, 234, 238, 242, 244, 250, 252,
 310, 312, 348
 Müşahhas 212, 220, 278
 Müteahhirûn 112, 130
 Mütehayyizât 346
 Mutekavvim 108

N

Nakz 150
 Nefs 64, 72, 224, 226, 240, 244, 280,
 284, 306, 366, 368, 370
 Nefsânî Nitelikler 290
 Nefs-i Nâtuka 226

Nefsü'l-Emr 152, 160, 162, 168, 296
 Nefy 59, 218
 Nefyi 114
 Netice 67, 112
 Nicelik Edatları 122
 Nispet 62, 68, 98, 124, 132, 246

O

Olumlu Önerme 68, 128, 158, 190
 Olumsuz Önerme 130, 136, 140, 148,
 158

Ö

Önbitişen 144, 146, 148, 188, 190,
 198, 230, 266, 364
 Öncelik 40, 41, 42, 236, 324, 326, 334
 Örfî 71, 126, 128, 132, 134, 136, 138,
 164, 166, 168, 170, 172, 174, 176,
 180, 182
 Özel İmkân 162, 168, 238
 Özel İzâfet 324
 Özel Örfî 132, 166

P

Platonik İdealar 234

R

Raslantısal 146
 Revizyon 53, 74, 80

S

Sâbık 302
 Sâil 288
 Salt Vücûd 214
 Satürn 308
 Sırf Vücûd 58, 212
 Sonralık 40, 41, 42, 324, 326
 Sonuç 59, 70, 71, 72, 152, 154, 158,
 160, 164, 166, 168, 170, 172, 174,
 176, 178, 180, 182, 184, 186, 188,
 190, 192, 218

Soyut 62, 64, 94, 108, 212, 214, 250,
254, 270, 280, 286, 288, 306, 308,
348, 364, 366, 368, 370, 372, 374
Sübût 68, 128, 240
Sürekli Olumsuz 70, 124, 130, 132,
166, 174

Ş

Şahıslaştırıcı Nitelikler 94, 106
Şahsî Vücûd 210
Şart 88, 90, 126, 128, 152, 154, 156,
158, 162, 168, 174, 198, 202, 266,
290, 352
Şartlı 69, 70, 71, 126, 128, 134, 136,
144, 146, 148, 160, 164, 166, 168,
170, 172, 174, 176, 180, 182, 196,
244, 268, 354, 370, 374
Şebah 364
Şekiller 186, 194, 196, 198, 262, 264,
268, 344, 350
Şekk 82
Şüpheler 56, 350

T

Taalluk 268
Taayyün 59, 106, 228, 230, 232, 252
Tabiat 13, 23, 29, 36, 44, 46, 52, 53,
54, 60, 80, 106, 108, 110, 212, 214,
234, 236, 354
Tabiî Tümel 92
Tafsîlî 98
Tahsil-i Hâsıl 112
Tasdik 65, 82, 84, 114, 204
Tedrîcî 314
Tekâbul 264, 268
Temeyyüz 100
Temsîl 150
Tercih 14, 44, 51, 53, 55, 76, 128, 130,
214, 234, 302, 304, 348, 356
Teselsül 84, 228, 230, 254, 300, 304,
312, 322, 334
Teşahhüs 59, 230
Tevakkuf 166, 168, 170, 202

Tevcih 266, 324
Tevehhüm 292, 340
Tikel 8, 92, 178
Toplam 65, 82, 108, 110, 204, 210,
246, 254, 298, 300, 302, 312, 314
Tümel 8, 10, 92, 94, 150, 158, 178,
284
Tümel Bitişik 142, 144
Tümel Mâhiyet 94, 214, 286

U

Unsurî Hareket 372
Unsurî Madde 352
Uzam 114, 246, 256, 346, 348, 354,
364
Uzanım 246, 292, 328, 330, 332
Uzanımlı 328, 330, 332

V

Vahdet 98, 232, 340, 344
Vâhibü'l-Akl 80
Vaktiyye 160
Varlık 4, 39, 58, 124, 208, 210, 212,
214, 216, 224, 236, 290, 300, 302,
304, 306, 312, 328, 330, 334, 350
Varsayımsal 330
Vehim 292, 342, 366
Venüs 354
Vücûb 60, 212, 236, 356
Vücûd 10, 38, 39, 42, 57, 58, 60, 204,
206, 208, 210, 212, 214, 216, 220,
224, 226, 230, 232, 234, 236, 238,
328
Vücûdî Önerme 124, 126, 132
Vücûdî Yüklemler 118

Y

Yokluk 100, 204, 228, 260, 264, 268,
290, 294, 334
Yüklem 9, 104
Yüzey 61, 62, 252, 256, 258, 292

Z

Zâit 39, 57, 59, 60, 98, 204, 208, 214,
228, 230, 232, 236, 238, 282, 310,
314, 326

Zaman 4, 23, 60, 62, 63, 69, 70, 72,
73, 88, 104, 118, 130, 138, 144,
148, 150, 152, 154, 164, 174, 182,
184, 186, 188, 190, 192, 194, 196,
238, 240, 282, 306, 318, 322, 324,
326, 328, 330, 332, 334

Zâtî 92, 278, 310, 328

Zâviye 294

Zeyd 68, 98, 116, 118, 124, 148, 200,
230, 274

Zihnî 4, 60, 63, 88, 90, 92, 100, 118,
208, 216, 226, 234, 236, 238, 246,
278, 296, 312, 340, 364

Zihnî İtibar 63, 216, 296, 312, 340

Zihnî Sûret 92

Zihnî Terkid 226, 246

Zorunlu Olumlu 68, 124, 126, 128,
138

Zorunlu Varlık 39, 58, 210, 212, 214,
236, 300, 306, 312, 328

